THE ARABS OF THE OTTOMAN EMPIRE

عرب الإمبراطوريّة العثمانيّة

تاريخ ثقافي واجتماعي

(1516-1918)

تأليف
بروس ماسترز

ترجمة
عبد الحكيم ياسين



عرب الإمبراطورية العثمانية

1516م - 1918م

تاريخ ثقافي واجتماعي

عرب الإمبراطورية العثمانية

1516م - 1918م

تاريخ ثقافي واجتماعي

The Arabs of the Ottoman Empire

1918 -1516

A Social and Cultural History

بروس ماسترز

ترجمة: عبد الحكيم ياسين عبد الله

الطبعة الأولى: بيروت / لبنان، 2018

First Edition: Beirut / Lebanon, 2018

Wesleyan University

This translation of *The Arabs of the Ottoman Empire* is published by arrangement with Cambridge University Press

تمت ترجمة هذا الكتاب بالتنسيق مع مطبعة جامعة كامبريدج

First published 2013



لبنان - بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

بغداد - العراق / شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 07810001005 / 07830070045

daralrafidain@yahoo.com | dar alrafidain

info@daralrafidain.com | Dar.alrafidain

www.daralrafidain.com | @daralrafidain_1دار الرافدين

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 419 - 0

بروس ماسترز

عرب الإمبراطورية العثمانية

1516م ـ 1918م

تاريخ ثقافي واجتماعي

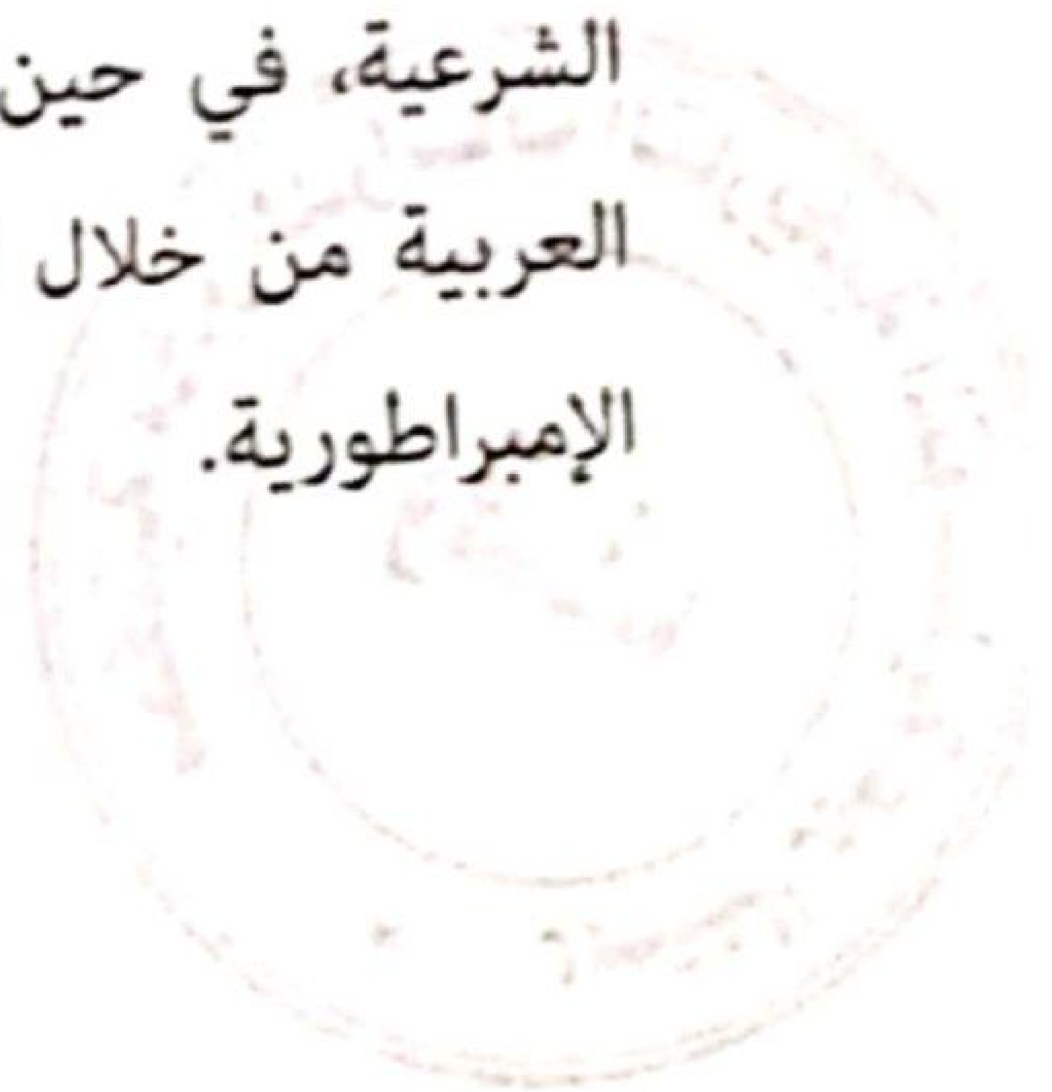


ترجمة:

عبد الحكيم ياسين عبد اللّه



لأربعة قرون حكم العثمانيون أكثر العالم العربي. تقيّم كتابات (بروس ماسترز) هذه الفترة بالتركيز على التغيرات الاجتماعية والثقافية التي حدثت على خلفية الحقائق السياسية التي جرّبها العرب كرعايا للسلاطين العثمانيين. وقد تطلّب استمرار الحكم العثماني لمناطق شاسعة لقرون عديدة اشتراك بعض العرب في المشروع الإمبراطوري. ويسلّط (ماسترز) الضوء على دور طبقتين اجتماعيتين أنجحت الإمبراطورية هما: علماء الدين المسلمون (السُّنة) أو ما كان يعرف بالـ(علماء)، والوجهاء المدنيون أو ما كان يعرف بالـ(أعيان). فقد وقفت كلتا الجهتين مع السلطنة العثمانية وكانت من أشدّ مناصريها بالرغم من اختلاف الأهداف. وقد اعتبر الـ(علماء) الدولة العثمانية بأنها السلطنة الإسلامية الشرعية، في حين ظهر الـ(أعيان) كطبقة سياسية واقتصادية مهيمنة في معظم المدن العربية من خلال ارتباطهم بالنظام القائم آنذاك. وهكذا ساعدت الطبقتان في ديمومة الإمبراطورية.



الفهرس

الإهداء

إلى جيان كارلو، أسامة، وتيم

مقدمة المترجم

في هذا الكتاب، يتتبع المؤلف البروفيسور جون أندروس أو بروس ماسترز حكم العثمانيين للأراضي العربية لأربعة قرون تمتد من عام 1516 إلى عام 1918، ويقدم فيه مسحاً شاملاً محايداً للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الأراضي العربية إبان الحكم العثماني. ويتناول أيضاً طرق إدارة وحكم الإمبراطورية العثمانية للأراضي العربية التي بقيت تحت حكمهم لأربعة قرون. ويتطرق الكاتب في هذا الكتاب إلى دور رجال الدين في منح الشرعية للسلاطين العثمانيين في حكمهم للولايات العربية، وكذلك يلقي الكاتب الضوء على التجربة التاريخية للمسلمين العرب مع الحكم العثماني. ويشير الكاتب بشكل كبير إلى الصراعات الطائفية والثورات وأعمال الشغب والتمرد التي عصفت بالمنطقة العربية خلال فترة حكم العثمانيين وطرق تعامل العثمانيين معها بالقمع مرا ت أو بالحلول التوفيقية مرات أخرى. ويناقش الكتاب أيضاً قضية السلطنة والخلافة.

إن هذا الكتاب يمكن أن يكون مصدراً مهمّاً ومرجعاً تاريخيّاً ذا فائدة كبيرة للباحثين والدارسين لتاريخ العرب وعلاقتهم بالدولة العثمانية، وذلك لاعتماده على كمّ هائل من المصادر التاريخية المعتبرة العربية والتركية الموثوقة في تتبع مجريات الأحداث وتفاصيلها الدقيقة، وكذلك لحياديته في طرح الأمور والأحداث وتسمية الأشياء بمسمياتها بعيداً عن الانحياز لجهة على حساب جهة أخرى.

وقد بذلت جهداً كبيراً في ترجمة هذا الكتاب من خلال تتبع التسميات التركية للكثير من الإجراءات والمسميات التي كانت شائعة آنذاك والتي لم تعد مستخدمة في عصرنا الحديث. وقد كان أسلوب المؤلف عالي المستوى والدقة من الجانب اللغوي. وقد حاولت أن أجعل لغة الكتاب واضحة للقارئ العربي حيث إن التاريخ والأحداث التاريخية تتطلب وضوح الأسلوب ليتسنّى للقارئ العربي أن يصل إلى المعلومة ببساطة دون الحاجة إلى الضياع في متاهات التأويل الذي يخلقه التعبير المبهم بسبب صعوبة الأسلوب. أرى أنني قد وفّقت في نقل

فحوى الكتاب بدقة وأمانة متناهية تتطلبها الترجمة الصحيحة لمثل هذه الأعمال التاريخية.

والله وليّ التوفيق.

المترجم

مدخل

قبل سبعة وثلاثين عاماً وحينما كنت طالباً في جامعة شيكاغو، شرعت بجدية بدراسة تاريخ الوطن العربي في عهد الإمبراطورية العثمانية. وقد سبق لي أن عشت ودرست لسنين عديدة في الشرق الأوسط واكتشفت أن الكثير من المسائل المتعلقة بفترة حكم العثمانيين والذي امتدّ لقرون لم تجد لها إجابات في الأدبيات التي كانت موجودة آنذاك. فانطلقت لإيجاد إجابات كنت أبحث عنها منذ ذلك الحين. وتلقيت المساعدة من البروفيسور (هاليل أناجوك)، الذي عرفني على تعقيدات اللغة ومستندات المستشاريات العثمانية، وزودني بتقييم لأعمال الإمبراطورية من وجهة نظر اسطنبول. وقد كنت محظوظاً في الحصول على نصح وصداقة عبد الكريم رفيق والذي ساعدني على فهم كيف عوملت الإمبراطورية في سوريا، وساعدني كذلك باستخدام سجلات البلاط، ليوضح كيف عاشها الناس العاديون. وكان لكلا الرجلين أثر أساسي على مهنتي التالية فشكرتهما كأيّ طالب ممتنّ لأساتذته.

هذا العمل يمثل بحثي وأفكاري عن الإمبراطورية العثمانية التي استنبطتها خلال سنوات كثيرة. وقد استفدت من معرفتي لكثير من العلماء المهمين والذين ساهموا في تعرفي على الماضي وفهمه. وأودّ أن أشكر بشكل خاص فيرجينيا أكسان، بالميرا بروميت، ديفيد كومنز، سليم ديرينجيل، دك دويس، أدهم أيلدم، دانيل كوفمان، توني غرينوود، برنارد هيبيرغر، أكرم خاطر، دينا رزق خوري، نجوى القطان، ومادلين زيلفي لساعات الحوارات الطويلة. وإن الكثير من الأفكار التي أوردت في هذا الكتاب هي نتاج تعريف طلاب جامعة ويسليان غير المتخرجين بالتاريخ العثماني والحضارة العربية للثلاثين سنة الماضية.

لقد تعلمت من هذه المجموعة من الشباب الجديرة بالاحترام حقّاً وأتمنى بأنهم قد تعلموا مني. وأودّ أن أخصّ منهم بالذكر جيان كارلو كاسال، أسامة مقدسي، وتيموثي بارسونس الذين تخرجوا من ويسيلي ليصبحوا علماء وزملاء مهنة. وليس لي فضل في نجاحهم المهني، ولكني أثمّن كثيراً استمرارية صداقتهم. فقد قرأ أسامة مسودات هذا العمل وقد ساعدني

صبره ونفاذ بصيرته على توضيح تشوش اللغة والأفكار الذي أحدثته. إن هذا الكتاب مهدى لأولئك الأصدقاء والعلماء الثلاثة الذين زرعوا في داخلي الأمل في مستقبل مهنة المؤرخين.

إن نسخة مبكرة من النقاشات حول السلطنة الموجودة في الفصل الثاني وعن طائفة ابن عربي في الفصل الرابع قد قدمت كبحث بعنوان: «مواقف العرب تجاه السلطنة العثمانية» 1517 ـ 1798 في معهد البحوث السويدي في اسطنبول، وقد نشرت في «اسطنبول كما ترى عن بعد»، والمركز والولايات في الإمبراطورية العثمانية بقلم إليزابيث أوزدالغا، م. سايت أوزرفارلي وفريال تانسوغ(2010). وقدمت أجزاء من الفصلين الخامس والسادس كجزء من بحث تحت عنوان: (اقتصاد حلب السياسي في عصر الحداثة) في مؤتمر تشريفي للذكرى السنوية الخمسين لصدور (صحيفة تاريخ الشرق الاقتصادي والاجتماعي). وقد نشر في العدد 53 (لعام 2010) من الصحيفة.

وأودّ أن أشكر د. ستيفان ويبر من متحف برلين بيرغامون لسماحه لي باستخدام الصورة التي تشرّف بحملها غلاف هذا الكتاب.

أخيراً، أودّ أن أشكر كادر محرري مطبعة كامبردج، وبالأخص ماريغولد أكلاند الذي تقاعد مؤخراً، وذلك لإرشاداتهم ومساعدتهم لي.

المختصرات

AHRالمجلة التاريخية الأمريكية

BSOAS نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية

IJMES الصحيفة الدولية للدراسات الشرق أوسطية

JAOS صحيفة الجمعية الشرقية الأمريكية

JNESصحيفة الدراسات الشرقية القريبة

MESالدراسات الشرق أوسطية

MHRمجلة البحر المتوسط التاريخية

REMMM مجلة العالم الإسلامي ومنطقة البحر الأبيض المتوسط

WE العالم الإسلامي

ملاحظات عن الكتابة بحروف لغة أخرى Transliteration

لقد استخدمت نظاماً معدلاً لكتابة أسماء العلم والمصطلحات العربية بحروف لغة أخرى مقترحة من المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، وقد اخترت أن لا أستخدم العلامات المميزة واحتفظت فقط بحرف(سي) الإنكليزي المرفوع ليمثل حرف (ع) في كلمة أعيان والفارزة العليا بدل الهمزة. علماً أن أسماء العلم التركية العثمانية والمصطلحات تكتب وفقاً لقواعد اللغة التركية الحديثة مع استثناء واحد هو أنني أبقيت الحرف الصحيح الصائت الأخير المتعلق بالإملاء العثماني. فكتابة كلمة(محمد) أفضل من كتابتها بشكل (محمت). أما أسماء الأماكن والمصطلحات الأكثر قرباً لمتحدثي اللغة الإنكليزية مثل كلمة (قاضٍ) و(باشا)، فإنها تكتب وفقاً للاستخدام الإنكليزي الشائع.

المقدمة

حدثان حديثان أوضحا بجلاء المكانة المتأرجحة التي احتلّتها الإمبراطوريّة العثمانيّة في الخيال التاريخيّ للعرب الذين عاشوا في القرن الحادي والعشرين. ففي كانون الثاني من عام 2002 أزال المستثمرون السعوديّون (قصر أجياد)، ذلك الحصن الذي يعود للعهد العثمانيّ، والذي كان يُشرف على (مكّة) لقرنَيْن من الزمن. وقد وُضِع في مكانه فندق يُطلُّ بشكلٍ مذهلٍ على المدينة المقدّسة والذي وفّر مساحات مجاورة فخمة للحجيج والزوار الأثرياء. ولم يمثّل قرار إزالة هذا الحصن أيّة مشكلة للجانب السعودي، حيث إن (قصر أجياد) كان حديث العهد مقارنة بالآثار التاريخيّة الشرق أوسطيّة الأخرى، ولم يكن هناك أيّ احتجاج شديد يطالب بالحفاظ عليه. ومع ذلك، قارن (استمحان تالاي) وزير الثقافة التركي، إزالته بتدمير (طالبان) الوحشيّ لتماثيل (بوذا) في (باميان) في العام السابق لذلك الحدث. وبسبب الغضب الشعبيّ الذي ظهر في تركيا بسبب ما صوّرته وسائل الإعلام التركيّة استخفافاً بشرف الأمّة، طالب الوزير التركي (تالاي) منظمة اليونسكو بإدانة الإجراء السعوديّ، مثلما فعلت مع إزالة مواقع «التراث العالميّ» في أفغانستان. وعلى النقيض من ذلك، رفض المحلّلون العرب بشكل قانونيّ الاحتجاجات والتي عزوها إلى المرارة التي خلّفها دور الأتراك، حيث فقد أسلافهم السيطرة في شبه الجزيرة العربية في عام 1918. وفي النهاية قرّرت منظمة اليونسكو أن الحصن غير مُدرَج في لائحتها الخاصة بالأماكن الواجب الحفاظ عليها. وكان مصيرها مقصوراً بيد السلطات السعودية فحسب.

وبعد ثماني سنوات، اقتحم الجنود (الإسرائيليّون) سفينة الشحن (مافي مرمرة) في عرض المياه الدولية يوم 31 مارس 2010. وقد قتل أثناء العمليّة أحدَ عَشرَ شخصاً وجميعهم من المواطنين الأتراك، حيث كانت إحدى الجمعيّات الخيريّة المسلمة في تركيا قد أجّرت هذه السفينة كجزء من أسطول صغير مدعوم من نشطاء أتراك وأوروبيّين ومن أمريكا الشمالية لنقل تجهيزات طبيّة ومواد بناء إلى قطاع غزة المحاصر. وقد أثارت ردود الأفعال الكلاميّة والسياسيّة التركيّة على قتل مواطنيها على أيدي جنود (قوات الدفاع الإسرائيليّ) سيلاً عارماً

من دعم وسائل الإعلام العربيّة المساند للأتراك. وبسبب إلقاء الشعب التركيّ اللوم على القادة (الإسرائيليّين) في مناسبات عدة، برز رئيس الوزراء التركيّ (رجب طيّب أردوغان) كبطل يومه في «الشارع العربيّ». وقد تصدّر (أردوغان) طليعة قادة العالم بسبب ارتفاع شعبيّته الجديدة بين الدول المجاورة لبلده من الجنوب، حيث حلّ (أردوغان) في مقدمة قادة العالم الذين حثّوا الأنظمة العربيّة على الاستماع لمطالب شعوبها بالإصلاحات السياسيّة أثناء «الربيع العربيّ» لعام 2011؛ وطبقاً لمرونة القوة السياسيّة التركيّة في المنطقة، أشار بعض المحللين في وسائل الإعلام العربيّة بأن العلاقة المتنامية بين العرب والأتراك في مجالي التجارة والعلاقات الدوليّة السياسيّة كانت إيجابيّة. وقد نشأ اختلاف ردود الأفعال تجاه هاتين الحادثتين من الشبكة المعقّدة من العلاقات التي تربط السلالة العثمانيّة الحاكمة مع رعاياها العرب، ومن الطريقة التي تمّت فيها صياغة التراث التاريخيّ للإمبراطوريّة من أجيال متلاحقة من المفكّرين العرب منذ خروجها من المشهد الدوليّ.

وقد سادت التأثيرات السياسيّة والثقافيّة السواحل الجنوبية والشرقيّة للبحر الأبيض المتوسط لأربعة قرون من بداية القرن السادس عشر الميلاديّ إلى الحرب العالميّة الأولى. ونادراً ما عرض مؤرّخو القرن العشرين العرب الفترة العثمانيّة بشكل إيجابيّ. ففي معظم ذلك القرن، تسيّدت القوميّة العربيّة الخطاب السياسيّ. وقصَر المؤرخون العرب العاملون في تلك البنية البلاغيّة ماضي الشعب العربيّ بتلك المعادلة البسيطة: الأتراك هم الأسياد، والعرب هم الرعايا. وقد ساعد كفاح العرب من أجل الاستقلال عن القوى الأوروبيّة في أعقاب الحرب العالميّة الأولى على دمج النظام العثمانيّ الميت مع التدخّلات الأوروبيّة الاستعماريّة في شؤون المنطقة. وهذا ما خلق قصة مقنعة عن الاضطهاد الأجنبيّ الذي استُهلّ بالتدمير المغوليّ لبغداد عام 1258م. واستمرّ إلى عهد جمال عبد الناصر الثوريّ[1].

خلال فترة ما بعد التاريخ وُضِع العثمانيّون ضمن مجموعة متصلة من الفاتحين النهّابين الظالمين الذين تحمّلهم العرب. وحين اعتبر المؤرخون القوميّون الإمبراطوريّة العثمانيّة محتلاً غريباً للأراضي العربيّة، اتّضح لهم أن أسلافهم لم يخالفوهم في الرأي[2]. وبمعارضة

(1) محمد كرد علي. خطط الشام، المجلد السادس.دار القلم 1969 ـ 72. ساطع الحصري. البلاد العربية والدولة العثمانية. دار العلم للملايين 1960.

(2) عبدالله حنا. حركات الأمة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر... نموذج لحياة المدن في ظل الإقطاعية الشرقية. دار ابن خلدون 1985.

الخطاب القوميّ، بدأ العلماء العرب وآخرون في سبعينيّات القرن العشرين بإعادة تقييم فترة القرون التي حكم فيها العثمانيّون، وباستخدام المصادر الأرشيفيّة التي أهملتها الأجيال السابقة من المؤرّخين.

وتضمّن هذا الأمر سجلات المحاكم الإسلاميّة الشرعيّة، بالإضافة إلى وثائق المستشاريّة المرتبطة بالولايات الواقعة في اسطنبول. ونتيجة لذلك، يظهر فهم غير واضح جداً لتاريخ الحكم العثمانيّ للأراضي العربيّة[1]. وقد صحّحت الاكتشافات والنقاشات التي طورّها أولئك المؤرخون خلال العقود الأربعة الماضية تحليلي للأمور في هذا العمل.

(1) عادل مناع. طريق فلسطين في أواخر العهد العثماني. قراءة جديدة. مؤسسة الدراسات الفلسطينية1999.

الإمبراطوريّة: الحضريّة والريفيّة

في العقد الماضي من هذا القرن، وسّع المؤرّخون تعريف الإمبراطوريّة. فقد اتخذت أجيال المؤرخين السابقين من الإمبراطوريّة الرومانية نموذجاً تاريخياً واقترضوا أن الإمبراطوريّات تطلبت شبكة سيطرة تتسع من المركز أو العاصمة على الجمهور المتنوّع والذي حافظت عليه الدولة البيروقراطيّة وعزّزته بالجيش. وكي تصبح إمبراطوريّة كان على العاصمة بشكل تامّ أن تمارس فرض السلطة على الأقوام المتنوّعة التابعة لها والتي كانت بشكل مثاليّ، ليس دائماً، متميّزة حضارياً عن حكامها وعن بعضها البعض. وبعد أن أهملوا الاهتمام بـ(الرجال العظماء) في التاريخ والذين خلقوا الإمبراطوريّات، فضّل المؤرّخون بشكل متزايد متابعة مسألة الآليّات - سياسيّاً وأيديولوجياً وحضارياً... وما شاكل ذلك التي أدامت وجود الإمبراطوريّات بعد الفتوحات الأوليّة. ومثلما سأل مؤرخ روما (كليفورد أندو) في سلسلة مترابطة من الأسئلة «ما الذي جعل سلطة الرومان مقنعة وجذّابة لجمهور القرويّين؟»، «ما الذي نقل الثقافات القرويّة لتنفذ إلى النموذج الرومانيّ لممارسة الحكم الشرعيّ؟».

باختصار، ما الذي استمالهم للهدوء بدلاً من التمرّد؟[1] وركّز علماء آخرون اهتمامهم في القضايا المرتبطة بفهم القوى المحرّكة للضبط الذي استخدمته «إمبراطوريّات» متنوّعة التعقيدات والمحدّدات، لتظهر رضوخ رعاياها. وقد احتاج هذا الأمر شيئاً أكثر من القوة للدفاع عن إمبراطوريّة. وتطلّب الأمر أيضاً نوعاً معيناً من التعاون من جانب الرعايا التّابعين لها[2]. وتساهم هذه الدراسة في الجدل الدائر للكشف عن كيفيّة نظر رعايا السلاطين العثمانيّين العرب لعلاقتهم بالعاصمة الاستثنائيّة (اسطنبول).

مهما اخترنا للإمبراطوريّة من تعريف فإننا سنجد إجماعاً بين المؤرّخين بأن الدولة

---

(1) كليفورد أندو. الأيديولوجية الإمبراطورية وولاء الولايات في الإمبراطورية الرومانية. مطبعة جامعة بيركلي في كاليفورنيا 2000.

(2) من بينها: نيال فيرغسون. الإمبراطورية: ظهور وزوال النظام البريطاني العالمي. ودروس للقوى الكونية 2002.

الإمبراطوريّة: الحضريّة والريفيّة

في العقد الماضي من هذا القرن، وسّع المؤرّخون تعريف الإمبراطوريّة. فقد اتخذت أجيال المؤرخين السابقين من الإمبراطوريّة الرومانية نموذجاً تاريخياً وافترضوا أن الإمبراطوريّات تطلبت شبكة سيطرة تتسع من المركز أو العاصمة على الجمهور المتنوّع والذي حافظت عليه الدولة البيروقراطيّة وعزّزته بالجيش. وكي تصبح إمبراطوريّة كان على العاصمة بشكل تامّ أن تمارس فرض السلطة على الأقوام المتنوّعة التابعة لها والتي كانت بشكل مثاليّ، ليس دائماً، متميّزة حضارياً عن حكامها وعن بعضها البعض. وبعد أن أهملوا الاهتمام بـ(الرجال العظماء) في التاريخ والذين خلقوا الإمبراطوريّات، فضّل المؤرّخون بشكل متزايد متابعة مسألة الآليّات ـ سياسيّاً وأيديولوجيّاً وحضاريّاً... وما شاكل ذلك التي أدامت وجود الإمبراطوريّات بعد الفتوحات الأوليّة. ومثلما سأل مؤرخ روما (كليفورد أندو) في سلسلة مترابطة من الأسئلة «ما الذي جعل سلطة الرومان مقنعة وجذّابة لجمهور القرويّين؟»، «ما الذي نقل الثقافات القرويّة لتنفذ إلى النموذج الرومانيّ لممارسة الحكم الشرعيّ؟».

باختصار، ما الذي استمالهم للهدوء بدلاً من التمرّد؟[1] وركّز علماء آخرون اهتمامهم في القضايا المرتبطة بفهم القوى المحرّكة للضبط الذي استخدمته «إمبراطوريّات» متنوّعة التعقيدات والمحدّدات، لتظهر رضوخ رعاياها. وقد احتاج هذا الأمر شيئاً أكثر من القوة للدفاع عن إمبراطوريّة. وتطلّب الأمر أيضاً نوعاً معيناً من التعاون من جانب الرعايا التّابعين لها[2]. وتساهم هذه الدراسة في الجدل الدائر للكشف عن كيفيّة نظر رعايا السلاطين العثمانيّين العرب لعلاقتهم بالعاصمة الاستثنائيّة (اسطنبول).

مهما اخترنا للإمبراطوريّة من تعريف فإننا سنجد إجماعاً بين المؤرّخين بأن الدولة

(1) كليفورد أندو. الأيديولوجية الإمبراطورية وولاء الولايات في الإمبراطورية الرومانية. مطبعة جامعة بيركلي في كاليفورنيا 2000.

(2) من بينها: نيال فيرغسون. الإمبراطورية: ظهور وزوال النظام البريطاني العالمي. ودروس للقوى الكونية 2002.

العثمانيّة كانت دولة واحدة. بالرغم من أن الأوروبيّين المعاصرين للإمبراطوريّة العثمانيّة كانوا قد وصفوها بمثل هذا الوصف، إلا أن الناس الذين كانوا في بلاط السلطان كانوا يفضّلون اعتبار دولتهم بأنها «الأملاك الحسنة الحماية» أو ما يُعرَف بالمصطلح المحليّ بالـ(ديار المحروسة) أو «المملكة العثمانيّة». وقد كانوا يطمحون إلى مؤسسة سياسيّة تفوق الفكرة الضيّقة الأفق للمملكة برؤيا أكبر، حيث كانوا يشعرون بأنهم مشتركون مع الدول الأقدم منهم، والتي بسطت نفوذها في بقاع الكون. وما يؤكد تلك الفكرة ألقابُ السّلاطين التي كانوا يتلقّبون بها مثل (كيهانجر): المستحوذ على العالم، أو (عالم بيناه): ملجأ الكون. وحسب تقييمهم الخاص بهم فإنّهم الفاتحون الواجب الخوف منهم وإطاعتهم.

وبتخيّلهم مكانتهم في التاريخ، فإن مؤرّخي بلاط السلطان يستشهدون بالشخصيّات التاريخيّة السابقة، حيث قارن (كريتوفولس) المؤرّخ اليونانيّ للاحتلال العثمانيّ للقسطنطينيّة شخصيّة السلطان (محمد) بالإسكندر العظيم[1]. ووسّع آخرون في البلاط مقارنة السلاطين بقادة الماضي العظام، وشمل ذلك ملوك الفرس ما قبل الإسلام وأباطرة البيزنطيّين وجنكيز خان والخلفاء العباسيّين[2].

وفهمت نخبة العثمانيّين الأمر برمّته ما عدا النموذج الأخير، لكونه مدنياً (دنيوياً): أي لم يطبّق التقاليد الإسلاميّة، ولهذا ساندوا الفكر الاستبداديّ الذي يعتبر السلطان مصدر التشريعات والفيصل الوحيد للعدالة. كان الخلفاء السابقون أكثر إثارة للجدل، حسب تعبير الاستبداديّين، ولكن بسبب ترك الأمر مفتوحاً للاحتماليّة، فإن تجمّع هيئة العلماء المسلمين الدينيّة (العلماء) ربّما هي التي تقرّر بشكل أساسيّ تعريف العدالة، حتى لو اعترفوا بأنه امتياز خاص بالسلطان في أن يقيم العدالة.

وقد كان التقييد لصلاحيّات السلطان لا يزال بعيداً جداً عن الشكل الأوليّ للدستوريّة، لأنّ إجماع العلماء بين مثقّفي الإمبراطوريّة المتمرّسين دينياً يتوافق مع الصيغة المنسوبة للنبيّ محمد (صلّى الله عليه وآله) بأن «أربعين سنة من الاضطهاد أفضل من ليلة واحدة من الفوضى». ومع ذلك، فإن جدالات العلماء القادة المناهضة للسياسات التي أقرّها السلطان قد خلقت في وقتها توتراً في البلاط العثمانيّ[3].

(1) كريتوفولس. تاريخ محمد الفاتح. ترجمة شارلس ريج. مطبعة جامعة بيرنغتون 1954.

(2) كورنيل فليشر. البيروقراطيون والمفكرون في الإمبراطورية العثمانية. مطبعة جامعة بيرنغتون 1986 من صفحة253 ـ 292.

(3) باقي تزكان. الإمبراطورية العثمانية الثانية. مطبعة جامعة كامبردج. 2010 (46 ـ 72).

ومثل وجود نموذج الخليفة اعترافاً بأن شرعيّة الحاكم السياسيّة تستند إلى التقاليد والسلف الشرعيّ الإسلاميّ. وبينما خلقت هذه الصياغة مشاكل للسلطان الراغب في ممارسة إرادته بتقييد التحرّر من التقاليد الاجتماعيّة، فإن الجدل بشرعيّة البيت العثمانيّ التي أنيطت بالأفكار الإسلاميّة الخاصّة بالسيادة والعدالة كانت ستؤدّي إلى ردّ فعل إيجابيّ من غالبيّة رعاياه العرب. وبالعودة إلى الأسئلة التي أثارها (أندو) عن الرومان، فإن ميل الدولة لتلك التقاليد هو الذي ساعد على تأمين الحكم العثمانيّ في الأراضيّ العربية. وقد كانت غالبية العرب القاطنين ضمن حدود الإمبراطوريّة العثمانيّة من المسلمين السنّة. وهذا ينطبق على الأكراد والألبانيّين والبوسنيّين والأتراك. وفي الفترة الحديثة المبكرة، فاق الانتماء الدينيّ الهويّة العرقيّة لمعظم الشعوب ذات التعريف الذاتيّ الجماعيّ.

ولهذا كانت علاقة أيّ شعب مسلم سنيّ بالدولة العثمانيّة أكثر تعقيداً من علاقة الإمبراطوريّة العثمانيّة برعاياها المسيحيّين في دول البلقان. وقد كان المسيحيّون يرون في العثمانيّين محتلّين وكَفَرة. وبقي الكثيرون منهم يأملون باستعادة الممالك المسيحيّة التي أسقطها الهلال. ولكي يشعروا بالمعنى الحقيقيّ للوحدة مع الدولة العثمانيّة، اقتُرح على مسيحيّي البلقان بالتحوّل من المسيحيّة إلى الإسلام[1].

وشكّكت دراسة (كرستين فيلوس) عن الإغريق (فاناريون) الذين خدموا البيت العثمانيّ في بداية القرن التاسع عشر، معتبرة تلك القراءة تغييراً أساسياً لعواطف القوميّين السابقين على الأقل عند بعض مسيحيّي الدولة العثمانيّة[2]. ولو أن «مسيحيّي البلقان في القرنين السادس عشر والسابع عشر اعتبروا العثمانيّين ظالمين فقط، لبقي الأمر ثابتاً لحدّ الآن»[3]. ومن المؤكد أن معاصريهم، ومنهم العرب السنّة، أو على الاقل أولئك الذين تركوا لنا سجلات مدوّنة لم يعتبروا أنفسهم شعباً محتلّاً.

ووصف المؤرّخون الإخباريّون العرب، والذين شهدوا الفتوحات الحقيقيّة، العثمانيّين بالأجانب، ولكن في الوقت نفسه كان الأمر مألوفاً جدّاً. وأوّل عمل عام قام به السلطان سليم (1512 ـ 1520) بعد احتلال حلب ودمشق والقاهرة، هو إمامة المؤمنين في صلاة الجمعة

(1) ماريا تودوروف. الإرث العثماني في البلقان. مطبعة جامعة كولومبيا 1996. 45 ـ 77.
(2) كرستين فيلوس. سيرة الإمبراطورية. (بيركلي. مطبعة جامعة كاليفورنيا 2010).
(3) جون شتراوس. الحكم العثماني، تجارب وذكريات.

في مسجد كل مدينة. وقد أشاد بعض المؤرّخين الإخباريّين بهذا العمل. فقد لبّى هذا العمل تطلّعهم لما يجب أن يفعله العاهل المسلم، وتغيّر السلطان الذي كان اسمه يُذكر في الصلاة، لكنّ عمليّة تسمية الحاكم الذي أخذ على عاتقه إدامة هيمنة الإسلام الدينيّة والسياسيّة لم تتمّ. ولم يؤشّر الفتح العثمانيّ إلى أيّ عصيان متطرّف للنظام الاجتماعيّ في الأراضي العربيّة أثناء استبدال عهد سلطان بسلطان آخر وبهذه الطريقة، كان هناك عدد قليل من بين جمهور المسلمين السنّة الناطقين بالعربيّة بعد 1516 ـ 1517 ممّن سعوا إلى استعادة النظام القديم أو التشكيك في شرعية السلطان العثمانيّ الذي يحكمهم.

ولربّما كان الأمر ذاته مع الشعوب المسلمة السنيّة التي كانت تابعة لحكم السلطان. وقد كان هناك اختلاف مهمّ بين العرب وبقيّة المسلمين، حيث كان العرب وريثي الثقافة الدينيّة والسياسيّة والأدبيّة الراقية المستوى التي لم تتناغم دائماً مع ثقافة البلاط العثمانيّ. واستُخدمت اللغة التركيّة العثمانيّة كلغة مكتوبة من النخب المثقّفة المسلمة في البلقان والأناضول، بصرف النظر عن لغتهم الوطنيّة التي يتحدّثون بها. وفي الأراضي العربيّة العثمانيّة، اهتمّ القليلون ـ بشكل واضح ـ بتعلّم هذه اللغة في القرون الثلاثة الأولى من الحكم العثمانيّ. وقد منح الإرث الحضاريّ للعرب وجهة نظر بحكامهم الذين تتابعوا عليهم. وكان السلاطين العثمانيّون وخدمهم في البلاط ـ بشكل لا يمكن نكرانه ـ مسلمين متزاملين، لكنّ تفسيراتهم للإرث الدينيّ لم تكن بالضرورة التفسيرات نفسها التي اعتمدتها نخبة المثقفين المسلمين السنّة العرب. ولهذا كان على هؤلاء الأفراد الذين شكلوا هذه الطبقة أن يتّخذوا لأنفسهم موقعاً في الإمبراطوريّة. فاعترفوا بحقّ الحكم العثمانيّ عليهم بالولاء السياسيّ، لكنهم احتفظوا ـ وبثقة عالية بأنفسهم ـ بدورهم كحماة للإرث الحضاريّ المتميّز والذي كانوا يعتبرونه وفقاً لوجهة نظرهم مكافئاً إن لم يكن أفضل من السلطان وبلاطه في اسطنبول.

واستناداً لمنظور تاريخيّ معيّن يمكن للعرب أن يشكّلوا شعباً تابعاً للإمبراطوريّة، الذين كانوا كذلك باعتبارهم مشاركين في المشروع الإمبراطوريّ. وهذا هو التفسير الأخير الذي تطرحه هذه الدراسة. ولكن قد تتباين درجة المشاركة. فقد لعب الكثير من المسلمين البوسنيّين والألبان دوراً فعالاً في حكم الإمبراطوريّة وشكّلوا في الفترة الحديثة المبكرة معيناً كبيراً للقوّة البشريّة التي بإمكان الموظفين الرسميّين العثمانيّين أن يعتمدوا عليها لإمداد وحدات الإنكشاريّة لجيوش الإمبراطوريّة في البلقان وآسيا. علاوة على وجود عدد من العلماء المسلمين الذين بدؤوا أعمالهم في البلقان، لكنّهم كانوا قد خدموا في الأصقاع البعيدة التابعة

للإمبراطوريّة بما فيها الأراضي العربيّة. وبخدمتهم للـ«الدين والدولة»، لعب مسلمو البلقان دوراً مساعداً في الإمبراطوريّة شبيهاً بدور الاسكوتلنديّين في الإمبراطوريّة البريطانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[1]. وعلى النقيض من ذلك، لم يمُت عدد كبير من العرب لأجل الإمبراطوريّة قبل عام 1877، السنة التي أُشرك فيها المجنّدون الإلزاميّون العرب في حرب الإمبراطوريّة ضد روسيا. واعترف معظم المثقفين المسلمين السنّة الناطقين باللغة العربية بشرعيّة حكم السلطان العثمانيّ في القرون المبكرة، وتضرّعوا لله أن ينصره على أعداء الإمبراطوريّة. وكانوا قادة هتّافين فكرياً للإمبراطوريّة، بالرغم من أن دعمهم وباعتراف الجميع نادراً ما اختُبر. وحينما احتاج السلطان دعمهم الأخلاقيّ بعدما سيطر الوهّابيّون على المدن المقدّسة في الجزيرة العربيّة في بداية القرن التاسع عشر، كانت استجاباتهم المكتوبة كافة في جانب البيت العثمانيّ.

وهناك أسباب متعدّدة لاختيار العرب وقوفهم مع الحكم العثمانيّ بدلاً من السعي للتمرّد عليه. ففي الإمبراطوريّة العثمانيّة مثلما هو حال كل الأنظمة الحكوميّة في الفترة الحديثة المبكرة، إذ كانت لدى الحاكم القدرة على تطبيق القوة القهريّة لإجبار رعاياه على تقبّل حكمه. ولم يكن استخدام القوة العسكريّة حدثاً شائعاً في المدن العربيّة خلال قرون الحكم العثمانيّ. بينما كان على العثمانيّين حشد مواقعهم العسكريّة في الأراضي العربيّة لمقاومة غارات القبائل وقمع ثورات العشائر التي كانت تحتمي بالأراضي العالية الصعبة التضاريس، وكانت هناك حاجة قليلة لاستخدام تلك القوى ضد الشعوب المتمدّنة، في الحقيقة، مع تعاظم نشوب معظم الاضطرابات المدنيّة، التي حدثت، بسبب الموظفين المنفّذين المفترضين لحكم السلطان، وهم الإنكشاريّون.

ويمكن لنا أن نعزو غياب روح الثورة بين صفوف العرب المدنيّين إلى عوامل عدّة. ففي القرن الأول بعد الفتح، ازدهرت طبقة التجار في ظل السلم العثمانيّ وفي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فحقّق ملاك الأراضي الكبار ذوو الأصول المدنيّة في الأراضي العربيّة كسباً اقتصادياً، بسبب استمرار الوضع الراهن آنذاك، لأن الإمبراطوريّة كانت قد خلقت فرصاً لاكتساب الأرض والثروة والمكانة الرفيعة. واعتمدت أيضاً فترة الحكم العثمانيّ في الأراضي العربيّة على الشرعيّة الممنوحة للسلطان من قبل علماء الدين السنّة ورغبة التعاون لدى

(1) لندا كولي، بريتونس.تشكيل الأمة. 1707 ـ 1837 مطبعة جامعة ييل.(1992)117 ـ 32.

مجموعة صغيرة نسبياً من عوائل النخب المحليّة أو ما يُعرف بالأعيان، الذين أحدثوا توازناً سياسيّاً واجتماعيّاً بين مصالح مواطنيهم وبين حاجات الحكومة المركزيّة. إن الاعتراف والقبول بحق البيت العثمانيّ بحكمهم عن طريق مجموعتين من العمال الذين كانوا دائماً مرتبطين بوشائج الدم والزواج، قد أمّن مناطق شاسعة للإمبراطوريّة في فترات لم يمتلك فيها السلطان الوسائل على إدارة القوة الضعيفة الضروريّة للقيام بالأمر بنفسه...

من بين الأسباب كافة التي ترى فيها النخب العربيّة أن الدولة العثمانيّة تخدم مصالحهم ليس هنالك سبب أكثر من هويّتهم الدينيّة المشتركة. وأن الإدراك بأن مصير الإسلام كمجتمع مؤمنين ومصير الإمبراطوريّة العثمانيّة كدولة سياسيّة، والمرتبطين بشكل راسخ، هو خيط يمتدّ من الأعمال المختلفة التي ألفها المؤلفون العرب السنّة في الفترة الحديثة المبكرة. ولم تعد هذه الثقة بشكل عام مشتركة لدى المؤلفين الذين يكتبون باللغة العربية في أواخر القرن التاسع عشر، لأن الإمبراطوريّة توقّفت عن أن تكون مرادفاً للأمن وشكلت هويات سياسيّة مستندة على العرقية أكثر من الإيمان الدينيّ الذي بدأ يظهر في الحديث العام.

وأشار العلماء بأن أولئك المؤلفين، الذين بقيت أعمالهم حيّة منذ قرون الحكم العثمانيّ المبكرة، قد شكّلوا فقط مجتمعاً صغيراً لم يكن من الضروريّ أن تعكس آراؤه رأي أيّ شخص خارج حلقتهم المترابطة من الأصدقاء والأقارب[1]. وهذا الأمر ربما يكون صحيحاً، لأن النخب في أيّ مجتمع تتحدّث لنفسها فقط. بالطبع كانت هناك استثناءات لتواريخ كتبها أشخاص خارج حلقة النخب: حلاق، في إحدى الحالات، رجال في الجيش في كل من القاهرة ودمشق وحتى عدد قليل من المسيحيّين[2]. إن الصوت المهيمن الذي بقي حيّاً منذ قرون الحكم العثمانيّ الأولى، وبرغم كل شيء هو صوت الطبقة السنيّة المتعلّمة والتي كان ممثلوها يتحدّثون بانسجام كبير. وإن جميع المؤلّفين الذين راجعوا ودققوا هذه الدراسة هم من سكان المدن والذين كانوا يفتخرون بشكل كبير بماضي مدنهم التاريخيّ الخاص وإدراكهم مكانة السلاطين العثمانيّين عند سلسلة طويلة من الحكام المسلمين. إن لم يكونوا أثرياء بذاتهم، فبالتعاطف مع أولئك الأفراد الذين كانوا يعتبرونهم (الخاصّة) أو (الخواص)، أي النخب

(1) نيلي حنا. في مديح الكتب: تاريخ طبقة القاهرة الوسطى الثقافي من القرن 16 إلى القرن 18. مطبعة جامعة (سيراكوس).

(2) بروس ماسترز. نظرة من الولاية. كتّاب السير السوريون في القرن الثامن عشر.(مطبعة جامعة كامبردج. 2006) 194 ـ 210.

الاجتماعيّة. وكانوا يعتبرون جيرانهم الأكثر فقراً، والذين كانوا يشكّلون جمهوراً غير متجانس، (أوباش، أو غوغاء، أو سفلة)، والذين كانوا ربما أعلى بمرتبة واحدة، في التسلسل الاجتماعيّ، من الرعاة العشائريّين والفلاحين. وبالكاد هم هكذا. وكان جميع المؤلفين ذكوراً ونادراً ما مرّ ذكر النساء. وكان أيضاً نادراً إن لم يكونوا أبداً لا يستمدّون ملاحظاتهم من غير المسلمين الذين قد يكونون من سكان مدنهم نفسها. وبالرغم من كل هذه الارتدادات الجليّة، إلا أنني التفتُّ إلى أعمالهم كمصدر أساسيّ لفهمي تلك الفترة. فلم يبقَ لدينا إلا خيارات قليلة للإجابة عن السؤال الأساسيّ المتعلّق برأي العرب، رغم كونهم نموذجاً صغيراً، بالعثمانيّين، إن أردنا أن نجيب حقيقة عن هذا السؤال جواباً شافياً. وأنه من الأفضل أن نأخذ رأياً كنموذج محدود، له ثقله الكبير وفقاً لما تفضّله المؤسسة الدينيّة، بدلاً من عدم وجود أيّ نموذج مطلقاً.

أضاءت هذه الدراسة، واستناداً على هذه المصادر بشكل كبير، التجربة التاريخيّة للسكّان المسلمين السنّة القاطنين في الولايات العربية العثمانيّة. أما غير المسلمين فقد تناولتهم في كتاب سابق ناقشتُ فيه كيفية تغيّر هويّتهم الجماعيّة بمرور الوقت[1]. وعند كتابة ذلك الكتاب، واجهني السؤال الأكبر حول كيفيّة تمكّن المسلمين الناطقين بالعربية من وصف مكانتهم في الإمبراطوريّة العثمانيّة التي يشكل الإسلام فيها، وبشكل يثير الجدل، الفكر السياسيّ السائد. لم أستطع أن أجيب، لكنّي لاحظت أن الدين كان في طليعة الحديث الذي جرى في السرديّات التي ألّفها الناطقون بالعربيّة، سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيّين خلال قرون الحكم العثمانيّ.

أقرّ بأنه ربّما هناك استخدام مشكوك في نياته للدّين كفكر سياسيّ، من قبل كل من الموظفين العثمانيّين ونخب المفكّرين العرب السنّة. وهذا جعل السلطان يتحكم بالأراضي العربيّة بسهولة، لأنها منحته الشرعيّة في مجتمع يرتبط المعتقد فيه بالسلطة الاجتماعيّة؛ يقول إن اللّه قد نصّبه. وقد وفّر الإسلام لنخبة المسلمين السنّة الناطقين بالعربية رابطاً أساسيّاً للدولة مع الإمكانية غير المعروفة للدعم الماليّ والسياسيّ. ووفّرت أيضاً مبرراً للقبول بالحكم العثمانيّ. ومع ذلك، أعتقد أن العقيدة الدينيّة والتضامن كانا حاضرين في الأعمال. علاوة على ذلك، فإن التزام المؤلفين بالإسلام باعتباره عقيدتهم الشخصيّة قد ساعدنا على فهم وجهة النظر السياسيّة العالميّة الذي وضع أساساً لعلاقتهم بمَن حكمهم.

---

(1) بروس ماسترز. المسيحيون واليهود في العالم العربي العثماني.جذور الطائفية. مطبعة جامعة كامبردج.

العرب في تدوين تاريخ الإمبراطورية العثمانية

نشر (ب. م. هولت) كتابه الريادي الذي مسح فيه تاريخ العرب العثمانيين الموسوم (مصر والهلال الخصيب 1616 ـ 1922) في التاريخ السياسي عام 1966 [1]. وكما يتضح من العنوان الفرعي فإنه ركز على تاريخ المنطقة السياسي وأضاف شرحاً بسيطاً للتطورات الاقتصادية والاجتماعية. واستند (هولت) في كتابه بشكل أساسي على عرض الأحداث المحلية وفقاً لتسلسلها الزمني في المنطقة العربية وألحقها بتقارير كتبها الرحالة الأوروبيون والدبلوماسيون. وبالاستفادة من الكثير من هذه المصادر نفسها، نشر (عبد الكريم رفيق)، تلميذ (هولت)، كتاب (العرب والعثمانيون 1516 ـ 1916) في عام 1974، وهو أول كتاب باللغة العربية يستكشف بشكل شامل تجربة العرب في الإمبراطورية العثمانية دون انحياز فكري كبير[2]. وبقيت أعمال الكاتبين صامدة عبر الزمن ولم تقم أيّ دراسة لاحقة بتغيير مروياتها التي كثيراً ما تجامل تاريخ العثمانيين وتحورها بشكل ملحوظ. وأنا كذلك لا أحاول أن أفعل الشيء ذاته هنا. ومنذ نشرها، اطلع عدد من العلماء المتأثرين بالعمل الريادي لـ(رفيق) في مدونات المجلس الإسلامي في سوريا وبـ(أندريه ريموند) في القاهرة، اطلعوا على مدونات الشريعة الحية في مختلف المدن العربية ليجدوا نسخاً متعلقة بتاريخ المنطقة الاقتصادي والاجتماعي والذي تجاهلته، وبشكل كبير، المصادر التي استخدمها (هولت)[3]. ولا يزال البحث في هذا الأرشيف مستمراً. وهناك دراسات موثوقة كثيرة إلى الآن تستل من تلك المجموعة النفيسة الثرة من الوثائق. ويمكن أن تكون مدونات المجلس الإسلامي معقدة ولكن الكثير منها لا تذكر لنا كل التفاصيل التي لا بدّ من ذكرها[4].

---

(1) (ب. م. هولت)مصر والهلال الخصيب 1616 ـ 1922(لندن. لنغمان غرين. 1966).

(2) عبد الكريم رفيق. العرب والعثمانيون 1516 ـ 1916 (دمشق. مطبعة ألف باء. 1974).

(3) مجموعة مقالات لعبد الكريم رفيق1973 ـ 1974.

(4) درور زيعيفي. استخدام سجلات المحاكم الشرعية العثمانية كمصدر للتاريخ الاجتماعي الشرق أوسطي. وظهر مرة أخرى باسم القانون الإسلامي والمجتمع. 1998(35 ـ 56).

وبعد أن واجههم الكثير من فترات الغموض في مدونات المجلس بدأ العلماء أيضاً تدقيق ملايين الوثائق التي عثر عليها في أرشيف الدولة العثمانية المركزية. ونتج عن ذلك عدد من الدراسات والمقالات المهمة في مدن مختلفة من ولايات الدولة العثمانية العربية التي أدمجت التوثيق في كل من الأرشيف المحلي والإمبراطوري[1]. وبالرغم من النوعية الراقية للعمل الذي ظهر خلال السنين الثلاثين الأخيرة كانت هناك محاولات قليلة لتكرار إنتاج مسح شامل عن تاريخ المنطقة في قرون الحكم العثماني من البداية للنهاية بأسلوب (هولت) و(رفيق) نفسه[2]. وقد يعني هذا الكتاب وبشكل متهور، تحديثاً وليس استبدال تلك الكتب السابقة.

وباختياري التركيز على الولايات العربية دخلت في أحد حقول الألغام الأساسية التي واجهت المؤرخين العثمانيين. حيث دار نقاش مركزي بينهم حول مسألة هل إن الولايات العربية تشكل موضوعاً للدراسة متميزاً عن موضوعة تاريخ الإمبراطورية بشكل عام؟ وادعى العلماء العاملون بالمصادر المكتوبة باللغة العربية مثل (هولت) و(رفيق) و(ريموند) بأن الولايات العربية كان لها مسار فريد في فترة الحكم العثماني يربطها دينياً وحضارياً، ويميزها عن ولايات البلقان والأناضول. وافترض المؤلفون بشكل ضمني «استثنائية» عربية مختلفة عن التاريخ العثماني العام. وبقيامهم بذلك، اتبعوا طليعة الريادة. ولو حدث الأمر في الوقت الحاضر لكان الأمر مشكوكاً فيه نوعاً ما، في كتاب (المجتمع الإسلامي والغرب) لمؤلفيه السير (هاملتون جب) و(هارولد بوين)[3]. وقد قسم مؤلفا هذا الكتاب تقريباً كل فصل إلى أقسام أضاءت تميز التجربة العربية في الحكم العثماني عن تجربة أولئك القاطنين في الأناضول والبلقان. وعلى النقيض من النظرة «العربية»، طوى مؤرخو الإمبراطورية، الذين استند عملهم بشكل أساسي على أرشيفات رئيس الوزراء في اسطنبول، المسارات التاريخية القابلة للتميز لأجزاء مختلفة من الإمبراطورية إلى مسار واحد يتجاوز التاريخ معتبراً اسطنبول مركزاً له[4].

(1) من بين أعمال أخرى: شارلس ولكنس. نشوء التضامن المدني. حلب العثمانية (ليدن. برل. 2010).

(2) أنطوان عبد النور مقدمة في التاريخ المدني السوري (بيروت. الجامعة اللبنانية. 1982). جون هاثوي. الأراضي العربية تحت الحكم العثماني.(1516 ـ 1800)هارلو. بيرسون لونغمان. 2008.

(3) السير هاملتون جب وهارولد بوين. المجتمع الإسلامي والغرب. (لندن. مطبعة جامعة أكسفورد 1950 ـ 1957).

(4) خليل أينالجيك. ودونالد كواتريت. (تاريخ الإمبراطورية العثمانية الاقتصادي والاجتماعي 1300 ـ 1914) مطبعة جامعة كامبردج. 1994. كارولين فنكل. الحلم العثماني. قصة الإمبراطورية العثمانية 1300 ـ

سأحاول أن اتخذ مساراً وسطياً في هذا الكتاب. فبقراءتي للوثائق التي حررها موظفو بلاط السلطان في اسطنبول، لم تكن الولايات العربية منفصلة سياسياً لديهم عن شؤون حكم الإمبراطورية الأكبر. فلم تكن هناك سياسة عربية مميزة في البلاط العثماني ولا إشارة إلى «مشكلة عربية» أشير إليها في الفترة المبكرة الحديثة. لكن حكامهم كانوا يعرفون أن سكان الولايات العربية متميزون حضارياً. وقد كانت فكرة «التغير» الحضاري ميزة مشتركة. وقد سعى علماء السُنة الناطقون بالعربية إلى عقلنة مكانتهم في الإمبراطورية باستخدام لغات سياسية مختلفة عن اللغات السياسية التي استخدمها معاصروهم من المسلمين غير العرب، أو لهذا الأمر، أو عن اللغات السياسية التي استخدمها جيرانهم من الناطقين بالعربية غير المسلمين. ولو أن أية «استثنائية» عربية كانت غائبة بشكل كبير عن التجربة السياسية والاقتصادية للساكنين في الولايات العربية والتي كانت ستؤدي إلى تمييزهم عن رعايا السلطان الآخرين، لكان من الصعب إثبات وجودها في حضارتهم. وهذا هو الاختلاف الذي أسعى للكشف عنه في هذا الكتاب.

1923(نيويورك. 2005).

مشكلة الهوية

هناك مشكلة واضحة أدركتها عند وصفي للتمييز بين العثمانيين والعرب. فلكي تكون عثمانياً (عصمنلي) في الفترة الحديثة المبكرة كان لا بدّ أن تكون مرتبطاً بالنسب للسلالة الحاكمة الكبيرة الممتدة، والتي أسسها (عثمان غازي 1324)، أو ممن خدمها. وهذا يشمل تقريباً كل فرد مثل السلطان في منصب ذي سلطة في ولاياته العربية سواء في الجيش الذي حكم ونظم الولايات أو في السلطة القضائية التي أدارت المحاكم الدينية. وقد كان الأول، خلال القرنين الأولين من حكم العثمانيين دائماً، وليس بشكل خاص، نتاجات الـ(ديفجيريم) وهم أولئك الذين جندوا إلزامياً من خلال «ضريبة الأولاد»، والذين جند الكثير منهم من العوائل المسيحية التابعة للإمبراطورية. وفي القرن الثامن عشر أصبح معظمهم من مسلمي ولايتي الأناضول أو البلقان بالرغم من وجود الرجال العبيد ومن مسيحيي أوروبا أو منطقة القوقاز في طبقات الرتب الإمبراطورية سواء كانوا مسلمين عبيداً حقاً أم المولودين أحراراً، إلّا أن كل الرجال الذين خدموا في جيش السلطان قبل القرن التاسع عشر كانوا فعلياً خدمه وموالين شخصياً لأسرته.

على النقيض من ذلك، شغل مناصب قاضي القضاة في الأراضي العربية مسلمون أحرار من أعراق مختلفة تخرجوا في مدرسة حكومية (مدرسة دينية) والتي أنجبت نخب الإمبراطورية المثقفين الناطقين بالتركية. وكان رجال السلطة القضائية، في تدريبهم ومراقبتهم، نتاجاً كبيراً لمشروع إمبراطوري يضمن ولاء الرجال للدولة بالقدر نفسه من الولاء الذي اتسم به العسكر. لم تكن النخبة العثمانية، المتمثلة في كل من الجيش/البيروقراطيين والأجنحة الدينية، كبيرة في الحجم حيث لا تشكل أكثر من آلاف قليلة من الأفراد مع عوائلهم في كل السنين التي سبقت عام 1800. ويمكننا أن نفترض بأن معظم أعضائها كانوا يعرفون بعضهم البعض على الأقل من خلال سمعتهم، وكانت هناك روابط زواج بين البيت الملكي وأعضاء المجتمع من النخب العسكرية والعلماء القياديين. ولكي تكون عثمانياً، في تلك القرون، كان لا بدّ أن ترجع في نسبك إلى عائلة كبيرة واسعة ومشاكسة دائماً.

ابتداء، استخدم المؤلفون العرب في سوريا ومصر مفردة (أتراك) ليميزوا العثمانيين عن المماليك الذين حكموهم مسبقاً وهم الجركسيون أو الشراكسة. لكن سرعان ما تبنى المؤلفون العرب مصطلح (الرومي)، وجمعه (الروم)، لتعني بذلك العثماني والذي يعني ولايتي الأناضول والبلقان العثمانية. لكن مصطلح (الرومي) يتسم بالغموض. حيث استخدمه المؤلفون، الذين يكتبون باللغة العربية، بمعنى المسلمين الناطقين باللغة التركية الذين يقطنون الأناضول خارج الأسرة الملكية، بالإضافة إلى أولئك المنخرطين في خدمة السلطان سواء كانوا من الناطقين بالتركية الأصليين أو من المسلمين غير الناطقين باللغة التركية من البلقان أو القوقاز. يضاف إلى هذا الاختلاط بالمعنى إرباك آخر هو أن مصطلح (الرومي) قد يعني المسيحيين الأرثوذوكس بشكل عام. أو بشكل أكثر تحديداً أولئك الذين يتحدثون اللغة الإغريقية. وقد انتشر المصطلح العربي، الأقل غموضاً، «العثماني» بشكل عام ليعني موظفي الدولة العثمانية فقط في القرن الثامن عشر، بالرغم من أن المؤلفين العرب قد استخدموه قبل ذلك ليشيروا به للعائلة المالكة أو بشكل أكثر تجرداً للدولة العثمانية. وبدأ مصطلح (الترك)، الذي يشير إلى أعضاء طبقة الضباط العثمانيين والطبقة البيروقراطية، يعود لواجهة الاستخدام في المرويات التي ألفها المؤلفون الناطقون باللغة العربية فقط في القرن التاسع عشر كهوية عرقية بدأت تكمل الهوية الدينية بالرغم من الغموض الذي بقي يكتنفه إلى ذلك الحين.

وكان الأب (نيقولا الترك) الشاعر والمؤرخ اللبناني الذي عاش في القرن التاسع عشر، والذي يشير لقبه إلى أصله، في حقيقة الأمر مسيحياً أرثوذوكسياً إغريقياً من اسطنبول.

إذا ربطنا تعريف «العثمانيين» بالسلالة الحاكمة وبمن خدموها، فماذا كان الأمر يعني للعرب قبل القرن العشرين؟

في الوقت الحاضر، يوافق معظم الناس بالمعنى الظاهري على توكيد ما تقدم أوّلاً من قبل الكتّاب الوطنيين العرب في عشرينيات القرن العشرين، حيث إن كل أولئك الذين يكتبون باللغة العربية كلغة أمّ هم من العرب،(عربي وجمعها عرب)، وقد استخدم هذا المصطلح بهذه الكيفية. إن الاستخدام الحديث لهذه الكلمة أكثر شمولية مما كانت عليه خلال معظم الفترة العثمانية. وتعني كلمة (عربي) للمؤلفين الذين أشرفوا على كتابة هذا العمل حرفياً (البدوي) أو سكان الجزيرة العربية عموماً. ولكن حتى هذا المعنى ليس دقيقاً كمعرف عرقي. والجمع الآخر الممكن لكلمة (العربي) هو (العربان) يمكن أن يستخدم من الناطقين باللغة

ابتداء، استخدم المؤلفون العرب في سوريا ومصر مفردة (أتراك) ليميزوا العثمانيين عن المماليك الذين حكموهم مسبقاً وهم الجركسيون أو الشراكسة. لكن سرعان ما تبنى المؤلفون العرب مصطلح (الرومي)، وجمعه (الروم)، لتعني بذلك العثماني والذي يعني ولايتي الأناضول والبلقان العثمانية. لكن مصطلح (الرومي) يتسم بالغموض. حيث استخدمه المؤلفون، الذين يكتبون باللغة العربية، بمعنى المسلمين الناطقين باللغة التركية الذين يقطنون الأناضول خارج الأسرة الملكية، بالإضافة إلى أولئك المنخرطين في خدمة السلطان سواء كانوا من الناطقين بالتركية الأصليين أو من المسلمين غير الناطقين باللغة التركية من البلقان أو القوقاز. يضاف إلى هذا الاختلاط بالمعنى إرباك آخر هو أن مصطلح (الرومي) قد يعني المسيحيين الأرثوذوكس بشكل عام. أو بشكل أكثر تحديداً أولئك الذين يتحدثون اللغة الإغريقية. وقد انتشر المصطلح العربي، الأقل غموضاً، «العثماني» بشكل عام ليعني موظفي الدولة العثمانية فقط في القرن الثامن عشر، بالرغم من أن المؤلفين العرب قد استخدموه قبل ذلك ليشيروا به للعائلة المالكة أو بشكل أكثر تجرداً للدولة العثمانية. وبدأ مصطلح (الترك)، الذي يشير إلى أعضاء طبقة الضباط العثمانيين والطبقة البيروقراطية، يعود لواجهة الاستخدام في المرويات التي ألفها المؤلفون الناطقون باللغة العربية فقط في القرن التاسع عشر كهوية عرقية بدأت تكمل الهوية الدينية بالرغم من الغموض الذي بقي يكتنفه إلى ذلك الحين.

وكان الأب (نيقولا الترك) الشاعر والمؤرخ اللبناني الذي عاش في القرن التاسع عشر، والذي يشير لقبه إلى أصله، في حقيقة الأمر مسيحياً أرثوذوكسياً إغريقياً من اسطنبول.

إذا ربطنا تعريف «العثمانيين» بالسلالة الحاكمة وبمن خدموها، فماذا كان الأمر يعني للعرب قبل القرن العشرين؟

في الوقت الحاضر، يوافق معظم الناس بالمعنى الظاهري على توكيد ما تقدم أوّلاً من قبل الكتّاب الوطنيين العرب في عشرينيات القرن العشرين، حيث إن كل أولئك الذين يكتبون باللغة العربية كلغة أمّ هم من العرب،(عربي وجمعها عرب)، وقد استخدم هذا المصطلح بهذه الكيفية. إن الاستخدام الحديث لهذه الكلمة أكثر شمولية مما كانت عليه خلال معظم الفترة العثمانية. وتعني كلمة (عربي) للمؤلفين الذين أشرفوا على كتابة هذا العمل حرفياً (البدوي) أو سكان الجزيرة العربية عموماً. ولكن حتى هذا المعنى ليس دقيقاً كمعرف عرقي. والجمع الآخر الممكن لكلمة (العربي) هو (العربان) يمكن أن يستخدم من الناطقين باللغة

العربية ليعني الفلاحين بشكل عام، بغض النظر عن اللغة التي يتحدثون بها، وطبق المؤلفون ذلك على الترك والكرد والبدو. واستخدم المؤرخون المسلمون والمسيحيون مصطلح (أولاد العرب)/ البدو لوصف أنفسهم ووصف الآخرين كناطقين باللغة العربية. ولا يتضح الأمر في ما عناه المؤلفون في مصر حين استخدموا تلك العبارة[1]. ويشير استخدامها في سوريا للغموض الذي يكتنف فهم المؤلفين لهويتهم الجماعية، فهم سليلو العرب ويتكلمون اللغة العربية لكنهم ليسوا عرباً أقحاحاً، أي، إنهم بدو. وبرغم ذلك كان هناك فخر واضح بتلك المكانة الشخصية بين نخب المسلمين الناطقين بالعربية الذين يعتبرون أنفسهم جماعة اللغة التي أنزل فيها القرآن، وهم مؤمنون أنها لغة أهل الجنة. ومع ذلك، لم يشكل الفخر والشعور بالهوية الحضارية أساساً لمقاومة الإمبراطورية.

وعلى الجانب العثماني، لغوياً، لم تكن الخصائص التعريفية للعرب واضحة أيضاً. فلم يكن الموظفون العثمانيون متأكدين تماماً من هم العرب بالإضافة إلى البدو. ويعني المؤلفون الذين يكتبون باللغة التركية العثمانية بكلمة عرب البدو والقاطنين في شبه الجزيرة العربية عموماً. ولكن قد تعني الكلمة لديهم أيضاً الأفريقي لأن معظم العبيد الأفارقة كانوا قد وصلوا إلى الإمبراطورية عبر أسواق القاهرة. ومهما كان معنى مصطلح (العرب) لدى العثمانيين، إلّا أنه لم يكن منوطاً حصرياً بلغة الأفراد الأم. وقد اندهش، بشكل حقيقي، الرحالة العثماني المتمكن في القرن السابع عشر(أوليا جلبي) حين وجد الإغريق الأرثوذوكس (الروم) القاطنين في ميناء (صيدا) اللبناني يتكلمون اللغة العربية (أرابكا) أكثر من اللغة الإغريقية(رومكا)[2]. ومع ذلك، بقوا في نظره (روماً) وليسوا عرباً لأنه لم يكن يستطيع أن يتصور أن ينطبق تعريف العرب على غير المسلمين.

واستخدم المؤلفون العثمانيون مصطلح(عربستان)، أي (بلد العرب) كوصف جغرافي. لكنه لم يكن مكاناً مرسوماً بسهولة في جغرافيتهم الذهنية. وكانت (عربستان) تقع بالتحديد شرق اسطنبول وتبدأ من موقع جنوب جبال (طوروس) التي تفصل هضبة الأناضول عن أراضي السهوب التي سرعان ما تختفي في الصحراء السورية. وبخصوص غموضه فإنه شبيه بـ(كردستان)، (بلد الأكراد)، الذي كان موقعه المضبوط وتركيبته العرقية أيضاً غير دقيقين

(1) تساءل جون هاثوي إن كان هذا المصطلح يعني العرب بالمعنى العرقي أم الثقافي في قاهرة العثمانيين.

(2) أوليا جلبي. نشريات أوغدال، اسطنبول.1984 المجلد التاسع. 169.

دوماً في المخيلة الإمبراطورية العثمانية[1]. في أوسع استخدام لها، اشتملت عربستان مناطق على الناطقين بالعربية في الجزيرة العربية والمنطقة الغربية من الهلال الخصيب(سوريا ولبنان والأراضي الفلسطينية والأردن) بالإضافة إلى ولاية الموصل المضافة نسبياً أو ما يعرف الآن بشمال العراق. ولم يطلق الموظفون العثمانيون تسمية عربستان على بقية أراضي العراق الذي كانت تصفه المصادر العثمانية في بعض الأحيان بعراق العرب، وباستخدام وصفها الوسطي، كان لليمن ومصر وولايات شمال أفريقيا المختلفة وصفها الطوبوغرافي المميز الذي لا علاقة له مطلقاً بالأعراق. وكان سكان اليمن بالتحديد عرباً في التوصيف العثماني لهويتهم، ولكن سكان مصر كانوا دائماً ما يوصفون، وبسهولة أكبر، بالفلاحين، واللفظة معناها باللهجة العربية الدارجة جمع لطبقة الفلاحين. وأشاع العثمانيون في القاهرة بأن الحقيقة المتعارف عليها هي أن المصريين كانوا يتحدثون العربية لكن حالتهم شبيهة بحالة المسيحيين الناطقين بالعربية التي صادفت (أوليا)، بهذا فهم ليسوا بالضرورة عرباً.

وكان الموظفون العثمانيون في الولايات الناطقة بالعربية يدركون تماماً أنهم لم يعودوا في (اسطنبول). وقد كان رد الفعل هذا، دون شك، سائداً في أيّ تعيين لأحدهم في الولايات حيث لا يمكنهم مقارنة أيّ مكان مع العاصمة من حيث امتلاكهم للسلطة والفخامة وفرصة التقدم المتوفرة في العاصمة. وفي الأناضول والبلقان كانت اللغة التركية العثمانية هي اللغة المستخدمة في المخاطبات الرسمية في الدوائر الدينية والحكومية (السرايا). أما في الأراضي العربية فكانت المخاطبات تصدر بلغة الحاكم، ما يستلزم وجود مترجم. وأدرك كل من العثمانيين والناطقين بالعربية، بشكل متشابه، بأن اللغة تفصلهما عن بعضهما حتى وإن كان الإسلام السُني يوحدهما في مجتمع واحد.

وتزامن وصول الجيوش العثمانية إلى دمشق والقاهرة وبغداد مع حدوث تغييرات جوهرية في النخب الإسلامية لتلك المدن. فبعد أن كانوا هم حماة القانون وصناع الحضارة المثقفة «العالية»، أصبحوا، والحضارة الإسلامية «العالية» بشكل مختلف. فاتخذ العلماء العرب موقفاً غامضاً من الإمبراطورية. إن الإمبراطورية هي «منهم» لأنها تدين بالإسلام لكنها أيضاً تدار وتدير أمورها بلغة لا يفهمها الكثير منهم. ونتيجة لذلك، كان الدور الذي لعبه العرب

---

(1) هاكان أوزغلو، الشخصيات الكردية البارزة والدولة العثمانية. (مطبعة جامعة نيويورك الحكومية،2004)، 21 ـ 42.

في مساندة وإدارة الإمبراطورية مقتصراً بشكل كبير على ولاياتهم فقط. وهذا ما كان يعني بأن النخب العربية المثقفة قد كانوا محليين من وجهة نظر أولئك الذين يذهبون للعمل في الأراضي العربية من (اسطنبول). لكن لا يمكن رفضهم تماماً كمعوقات للبلد إذا أصدر السلطان أمراً قضائيّاً يقضي باستمرار فرض النفوذ في الولايات التي تقع بعد جبال طوروس، وبمحاذاة السواحل الشرقية والجنوبية للبحر الأبيض المتوسط. وليس معروفاً إن كان الحكام العثمانيون قد شعروا أو لم يشعروا بالحاجة لمتعاونين معهم لإدامة سلطة السلطان ضمن خطط الهيمنة في الإمبراطورية والتي لم يكشفها العلماء إلى ذلك الحين. على أية حال، وحتى لو لم تكن تلك هي الحالة، إلّا أن نخبة السُّنة المدنيين الناطقين باللغة العربية أدّوا هذا الدور برغبتهم.

التوقيتات

عند تلخيصي للخطوط العريضة لهذا الكتاب، واجهت عقبة أساسية عند المؤرخ العثماني هي مشكلة التوقيتات التاريخية. فقد قسم معظم مؤرخي القرن العشرين بشكل أولي تاريخ الإمبراطورية إلى خمس فترات واسعة المدى هي 1 ـ الأصول (1300 ـ 1453). 2 ـ الإمبراطورية في أوجها(1453 ـ 1566). 3 ـ انحطاط الإمبراطورية (1566 ـ 1808) أو إلى 1839). 4 ـ إحياء الإمبراطورية (1839 ـ 1908). 5 ـ الثورة والسقوط (1908 ـ 1918). وقد تختلف التواريخ الحقيقية المستخدمة لوصف كل واحدة منها، لكن أجيال المؤرخين الأوائل قبلوا بالوصف العام الواسع المتمثل بـ(نهوض، انحطاط وإعادة إحياء). وقد أهمل وصف انحطاط الإمبراطورية في القرنين السابع عشر والثامن عشر مؤخراً. إن النظرة السائدة بين علماء الإمبراطورية العثمانية في الوقت الحاضر هي أنه بالرغم من أن الإمبراطورية كانت في تقلّب مستمر خلال القرن الثامن عشر إلّا أنها لم تصل بالضرورة إلى حالة الانحطاط.

واتجه محررو كتاب(تاريخ تركيا) الصادر مؤخراً من جامعة (كامبردج) إلى توقيت جديد في عناوين المجلدات الأربعة: (من بيزنطة إلى تركيا1071 ـ 1453)، (الإمبراطورية العثمانية كقوة عالمية 1453 ـ 1603)، (الإمبراطورية العثمانية الأخيرة1603 ـ 1839)، (تركيا في العالم الحديث). وباختيارهم لهذا التقسيم الزمني لتصنيف قرون الحكم العثماني، تجنبوا مشكلة الانحطاط أكثر من انتباههم لقضية خسارة مكانة الإمبراطورية «كقوة عالمية» من خلال حذفهم لعنوان المجلد الثالث. ومنح اختيارهم عنواناً للمجلد الرابع قبولاً لتفسير مؤرخو تركيا الحديثة: أي إن الإمبراطورية لم تختفِ تماماً خلال فضله، بشكل متزايد، ثورة(أتاتورك)، بل إن الجيل الأخير من الضباط والبيروقراطيين العثمانيين قد حولوها إلى جمهورية تركيا التي انبثقت من مخطط لعصرنة البلد كان قد خطط له أسلافهم أوّلاً في عهد التنظيمات (1839 ـ 1876). وعند التفكير بتاريخ الولايات العربية العثمانية، اتجهت إلى التوقيت الزمني الذي اختاره زميلي الذي درس وكتب عن تاريخ أوروبا في الفترة الحديثة المبكرة والفترة الحديثة. إذا قصدنا بالفترة الحديثة المبكرة هي الوقت الذي

كانت فيه إمبراطوريات السلالات الحاكمة ذات الأصول المرتبطة بالأرض لم تزل مهيمنة على المشهد السياسي، فإن القرون الثلاثة الأولى للحكم العثماني في الأراضي العربية بسهولة تنسجم مع النموذج. وكذلك ينظر المؤرخون الأوروبيون إلى «الفترة الحديثة المبكرة» على أنها العهد الذي تشكل في زمنه النظام العالمي الرأسمالي الأولي، في هذه العملية، ناقشت في كتاب سابق الأراضي العربية العثمانية التي أدخلت، بشكل كبير، إلى شبكة التكامل التجاري والاقتصادي التي ابتدعها النظام[1]. أخيراً فإن العلاقة بين الولايات العربية والعاصمة لم تتغير كثيراً خلال القرون الثلاثة الأولى من الحكم العثماني. بالرغم من أن السلطة السياسية العثمانية المنبثقة من العاصمة قد ضعفت في الفترة التي بدأ فيها المندوبون المحليون يطالبون بحق خدمة السلطان بدلاً عن رجاله المختارين، ذلك النظام المحلي الذي أسس مع الفتوحات الأولى. ووفق هذا المعنى، لم يكن هناك تحدٍّ مباشر للحكم العثماني في الأراضي العربية خارج مصر ولا ضعف في مكانة العثمانيين.

وبإشارة إلى بطء حركة التاريخ السياسي في القرون الثلاثة الأولى من الحكم العثماني، اتجهت إلى تنظيم مناقشتي لتلك الفترة وفقاً للتقسيمات المرتبطة بالأحداث أكثر من التقسيمات الزمنية. حيث يناقش الفصل الأول كيف بسط السلاطين العثمانيون حكمهم على معظم ما يعرف في الوقت الحاضر بـ«العالم العربي». ثم يقيم باختصار التطورات السياسية في القرن الثامن عشر حين آلت السلطة المركزية إلى المندوبين المحليين. ووضعت مناقشة التطورات السياسية في «العصر الحديث» في الفصول الأخيرة. ويتناول الفصل الثاني إقامة الحكم العثماني في الفترة الحديثة المبكرة، وأكد على كيف نظر العرب إليهم وكيف تكيفوا معهم بمرور الوقت. في ذلك الفصل أوضحت أن المفتاح لشرعية الإمبراطورية عند العلماء العرب يكمن في إقامة السلطنة نفسها. وركز الفصل الثالث على البناء الاقتصادي والاجتماعي للولايات العربية في قرون الحكم العثماني الثلاثة الأولى مع مناقشة لتأثير الحكم العثماني على حياة الناس الاعتياديين في المدينة والريف معاً. وكان العنصر الأساسي في هذه القصة هو نشوء عائلات النخب التقليدية (الأعيان) في العديد من المدن العربية كوسطاء سلطة لتسوية خلافات الحكم العثماني. ويتناول الفصل الرابع الحياة الثقافية في الفترة الحديثة المبكرة. ومناقشة الأحداث الفكرية المختلفة الجارية في ذلك الوقت، وكيف نشأت كطبقات مسلمة متعلمة ناطقة باللغة العربية تأثرت بالأفكار والأحداث الجارية خارج منطقتهم.

(1) بروس ماسترز. أصول الهيمنة الغربية الاقتصادية على الشرق الأوسط. (مطبعة جامعة نيويورك 1988).

وتشمل الفصول الثلاثة الأخيرة «الفترة الحديثة»، تقريباً القرن الأخير من الحكم العثماني في الأراضي العربية. ويشير تقييم العلاقة بين العرب والعثمانيين الذين حكموهم إلى أن القرن التاسع عشر قد شهد أشد التوترات في العلاقة إلى حدّ قيام الحرب. ويتناول الفصل الخامس التهديدات التي قوضت سيادة العثمانيين في الأراضي العربية في الثلث الأول من القرن. وأثناء هذه العقود المقلقة فقد العثمانيون السيطرة السياسية الفعالة على مصر وتونس والجزائر إلى الأبد واقتربوا بشكل خطير من فقدان المدن العربية المقدسة بشكل تام بالإضافة إلى الولايات السورية. وبدعم بريطاني، حشدت الإمبراطورية جهودها وشرعت بإصلاحات كبيرة لتأمين وتشديد سيطرة النظام السياسية على ولاياتها العربية المتبقية. ويتناول الفصل السادس التنظيمات أو فترة الإصلاح، ويناقش التصدع الطائفي الذي بدأ في تلك الفترة ومحاولات السلاطين العثمانيين إعادة فرض سيطرتهم على الأراضي العربية. وكان انتصاراً ذا نوعية رديئة في ذلك عند نهاية القرن حيث لم يكن باستطاعة معظم رعايا السلطان العرب أن يتصوروا أيّ مستقبل سياسي دون البقاء ضمن إمبراطوريته.

ويتناول الفصل الأخير نهاية العلاقة بين السلاطين ورعاياهم العرب وبإدراك تاريخي مؤخر، انتهت العلاقة ليس لأن معظم العرب شككوا بشكل انتقادي بعلاقتهم ذات الأربعة قرون بالسلطنة. أو بالأحرى إن السلطنة نفسها غيرت رأيها في ما تتوقعه منهم. وقد كان عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1876 ـ 1909)هادئاً بشكل واضح للولايات العربية على النقيض لما جرى هناك في العقود السابقة، بالإضافة إلى التطورات المعاصرة لهم في البلقان وجنوب شرق الأناضول. وأثرت أحداث القوميات، ذات الرؤى والطموحات التنافسية التي قوضت دعائم الإمبراطورية، في الأراضي العربية وبرغم ذلك، لم يشكك معظم العرب بأيديولوجيا العثمنة السياسية التي نسقتها إصلاحات التنظيمات كرابط يربطهم بسلطانهم. أو بشكل أصح، فإن اعتناق أيديولوجيا عرقية للقوميين الأتراك بالإضافة إلى الرغبة بحكومة إمبراطورية قوية مركزية، بهذه الأمور، بدأ الحكم في اسطنبول بعد عام 1908 بتقويض التحالف السياسي الطويل الأمد بين الأتراك والعرب كرفقة في الدين الإسلامي. وبشكل متزايد، شعر المثقفون العرب المسلمون بأنهم لم يعودوا شركاء في المؤسسة الإمبراطورية الإسلامية لأنهم كانوا قد همشوا ووضعوا في مرتبة أدنى من طموحات الأتراك الوطنيين.

لم يرفع معظم العرب السلاح لإنهاء العلاقة بالإمبراطورية، بل لم يفعلوا ذلك طوعاً للحفاظ عليها.

فقد وضع استخدام التجنيد الإلزامي أكثر من الروح التطوعية الوطنية رعايا السلطان العرب في مراتب جيشه أثناء الحرب العظمى، وكانت الازدواجية وليس الغضب هو الموقف السائد بينهم تجاه السلطنة في أيام احتضارها. ووصلت الإمبراطورية إلى نهايتها في الأراضي العربية في عام 1918 مع حسرة طويلة مؤلمة على تراجع الجيش وليس بتفجر العواطف الوطنية. وكان بين العرب ممن لم يأسفوا على رؤية الجيش العثماني ينسحب من حيث أتى أصلاً، إلى الأناضول، ولكن كان هناك آخرون لا يزالون يفضلون أن يبقى الجيش العثماني في الأراضي العربية. وفي غياب الإمبراطورية ترك رعايا السلطان السابق في الولايات العربية في فراغ سياسي ليس من السهولة ملؤه ومواجهة مستقبل لم يتهيأ له إلا عدد قليل أو حتى لم يتخيلوا حدوثه حتى في أسوأ أحلامهم.

الفصل الأول

قيام وإحياء الحكم العثماني في الأراضي العربية (1516م ـ 1798م)

امتدت الإمبراطورية العثمانية إلى الأراضي التي تشكل في الوقت الحاضر معظم الدول الأعضاء في الجامعة العربية خلال عهد(سليم الأول 1512 ـ 1520) و(سليمان 1520 ـ 1566). وكانت الإمبراطورية قد حققت نجاحاً كبيراً في البلقان والأناضول حين تحركت قواتها جنوباً في عام 1516. وأشر اجتياح الأراضي العربية تغيراً (جيوبولتيكيّاً: سياسيّاً ـ جغرافيّاً) كبيراً في توسع الإمبراطورية الإقليمي من الحدود الأوروبية لدار الإسلام (بيت الإسلام: أي الأراضي الخاضعة لحكم المسلمين) إلى وسطها التاريخي. وضمت حملات القرن السادس عشر مدن بغداد ودمشق والقاهرة الشهيرة إلى حكم الإمبراطورية. وتمتعت بغداد ودمشق بمكانة كبيرة بين أوساط المسلمين السُّنة كونهما كانتا عاصمتي الخلافة بينما ظل الخليفة الفخري يعقد مجلسه في القاهرة عند وصول الجيش العثماني إليها. واشتملت الأقاليم الجديدة على ثلاث مدن إسلامية مقدسة هي مكة والمدينة والقدس. وأضاف السلطان سليم، بعد أن أكد على تلك المسؤولية والشرف الذي منحه لنفسه، لقب «خادم العتبتين المقدستين» بالإضافة إلى القائمة الطويلة من الألقاب التي أضفاها على نفسه. وتفاخر ولده سليمان قائلاً: «أنا سليمان، الذي يذكر اسمه في الخطبة(خطبة الجمعة) في مكة والمدينة وفي بغداد، أنا الملك، والقيصر في ممالك بيزنطة، والسلطان في القاهرة»[1].

ومع الإضافات الإقليمية الجديدة، كانت الغالبية العظمى من الشعوب التابعة للحكم

(1) خليل أينالجيك. الإمبراطورية العثمانية العصر الكلاسيكي. 1300 ـ 1600 ترجمة نورمان أتزكويتز وكولن أمبر (لندن. ويدنفيلد ونيكلسون 1974)، 41.

العثماني مسلمين ربما للمرة الأولى في تاريخها. وبعد أن أضافت الإمبراطورية العثمانية أوراق اعتماد مبعوثيها المسلمين، ساندت الفتوحات كقوة سياسية مسلمة سنية فريدة متبقية في الشرق الأوسط. وساعدت هذه المنزلة على تأمين شعبية البيت العثماني في الأراضي العربية وشجعت أيضاً علماء الدين في اسطنبول على اعتبار الإمبراطورية هي الخلافة الجديدة. ولقب السلطان محمد الثاني نفسه الوريث الشرعي للإمبراطورية البيزنطية / الرومانية عند فتحه القسطنطينية في عام 1453. وأعلن حفيده سليمان: حاكم دمشق وبغداد والقاهرة، نفسه خليفة «العصر الجديد». وبدا أن رقيّ الإسلام كأيديولوجيا للدولة العثمانية ومصدر شرعيتها قد فعل فعله. وكانت هناك أجيال من العلماء المسلمين السُّنة الناطقين بالعربية يرغبون بربط مصائر البيت الملكي العثماني بمصير «أهل السُّنة» الذين صاروا جزءاً منهم[1].

إن إلحاق الأراضي العربية قد أنشأ علاقة بين السلاطين العثمانيين ورعاياهم العرب استمرت أربع مئة سنة. وتشتمل العلاقة على تسلسل هرمي للخضوع مشابه للتسلسل الذي يتحكم بالشعوب الأخرى للإمبراطورية. وربما تنفرد النخبة العربية من بين الشعوب التابعة للإمبراطورية بكونها تعتبر النظام العثماني نظامها. إن الشرعية التي استمدها السلاطين العثمانيون من وضعهم كحماة للحج وللمدن المقدسة في الجزيرة العربية، بالإضافة إلى كونهم المدافعين عن الإسلام السُّني ضد «كفارها» و«الهراطقة أو المنشقين»، قد أدّت إلى تحويل العلاقة بين السلطان ورعاياه السُّنة في الأراضي العربية بمرور الوقت إلى تعاون سيئ. تكمن السلطة السياسية الحقيقية في اسطنبول، لكن العرب السُّنة أقروا بأنهم قد شاركوا في استمرارية الإمبراطورية وبأنهم كانوا يتضرعون من أجل نجاحها. ويتناقض هذا الترابط بشكل كبير مع الازدواجية التي كان أسلافهم يشعرون بها نحو سلطنة المماليك التي أسقطها السلطان سليم في عام 1517.

(1) مايكل ونتر. مواقف تجاه العثمانيين في سيرة التاريخ المصري خلال الحكم العثماني. من 950 ميلادي إلى 1800 ميلادي. بقلم هوغ كينيدي (ليدن. برل 2001).

يافوز سليم ونهاية سلطنة المماليك

حقق السلطان سليم نصراً مذهلاً على المماليك في (مرج دابق) شمال حلب في24 آب عام 1516. ولم تأتِ هذه النتيجة بسهولة. ففي بداية المعركة نجح فرسان المماليك بقيادة السلطان (قانصوه الغوري) في السيطرة على ميدان المعركة أمام تقدم العثمانيين. لكن موجة النصر انقلبت بفعل الاستخدام الماهر للمدفعية العثمانية والمشاة المسلحين ببنادق الهركوبة، وهي نوع من البنادق البدائية. وكان المماليك يعرفون كلا السلاحين لكنهم لم يختاروا استثمار التقنية الجديدة بكثافة وفضلوا استخدام الفروسية والرماح التي استخدموها في الماضي[1]. وقد ازداد تفوق سليم التكتيكي حينما فرَّ حاكم (حلب) المملوكي، (خير بيك) من القتال في بداية المعركة مصطحباً رجاله معه. ولربما استفاد العثمانيون من تفوق آخر أيضاً. وبعد مرور أكثر من مئة عام على الحدث، كتب المؤرخ المصري (محمد بن أبي السرور1677)بأن شهود عيان على المعركة قد أقسموا أن ملائكة نزلت من السماء لمعاونة سليم معلنة بأنها قد جاءت لتكنس دولة المماليك(الدولة الشركسية) من على وجه الأرض[2]. وفي تحول كبير للأحداث ساهم بشكل محتمل في هذه الأسطورة حيث سقط (قانصوه الغوري) من حصانه ومات في ميدان المعركة دون سبب معلوم. وفجأة فرّت قواته، التي بقيت دون قائد، من ميدان المعركة باضطراب كبير. وسمح لهم سليم أن يندفعوا جنوباً ليلتجئوا إلى أسوار دمشق بينما تقدم هو إلى حلب. وهنالك، رحب أهل البلدة بتنصيب سلطان جديد باحتفالهم بذلك لمدة ثلاثة أيام[3].

كان نظام المماليك الذين حكموا مصر وسوريا والحجاز للفترة من 1260 إلى 1517 غير اعتيادي في التاريخ الإسلامي لأن الكثير من السلاطين الذين حكموا في القرن الأخير كانوا قد

---

(1) كارل بتري، المؤسسة العسكرية والبدع في فترة المماليك الأخيرة. (مطبعة كامبردج 1998)462 ـ 489.

(2) محمد بن أبي السرور، التحفة البهية في تملك آل عثمان الديار المصرية. (القاهرة. دار الكتب والوثائق القومية. 2005)،57.

(3) صلاح الدين تانسيل (1955): 310 ـ 311.

بدؤوا عملهم كعبيد. وتعني كلمة المملوك، في اللغة العربية، العبد من الرجال. وفي العصور الوسطى وبداية العصر استخدمت هذه الكلمة دلالة على العبيد الذين كانوا يشترون ليخدموا في الجيش كجنود عبيد، والذين انتشروا في كل مكان في أنظمة الحكم الإسلامي بعد القرن التاسع. وخلال القرن الثالث عشر المضطرب بينما كان الحكام المسلمون يتنافسون في مصر والهلال الخصيب ويقاتلون بعضهم البعض بالإضافة إلى بقايا الممالك الصليبية، تمكن جنود العبيد في تلك الفترة من الاستيلاء على الدول الإسلامية بأنفسهم وبالإضافة إلى عدم الاستقرار السياسي في المنطقة، اقتحمت جيوش المغول الأراضي الإسلامية الشرقية ودمرت بغداد عام 1258 بالإضافة إلى معظم المدن الإسلامية التي أوقعها قدرها المشؤوم في طريقهم.

وتمكن (قطز)، الحاكم المملوكي ذو الأصول التركية، من إيقاف تقدم المغول نحو مصر في عام 1260 في معركة (عين جالوت)، التي تقع في الوقت الحاضر في الأراضي العربية الفلسطينية المحتلة، حيث دخل المماليك والمغول ميدان القتال مستخدمين الأساليب العسكرية نفسها وبالتسليح نفسه، لكن (قطز) استطاع أن يعتمد على حلفاء المغول من القبيلة الذهبية في روسيا والتي عارضت هولاكو، القائد المغولي الذي زحف نحو مصر، بسبب تطلعاته لرئاسة قبائل المغول. فتوقف التقدم المغولي نحو مصر بعد المعركة حيث عاد هولاكو مسرعاً إلى العاصمة المغولية في(كاراكورام) حيث نشب صراع بين الحكام على حسم أمر من سيكون الخان الأعظم التالي. وفي سورة ابتهاجه بالنصر أعلن (قطز) نفسه سلطاناً على مصر. وباستيلائه على عرش مصر، أنهى عقداً من الاضطراب السياسي عاشته القاهرة والتي كانت فيها بقايا العائلة الأيوبية، التي أسسها صلاح الدين بن أيوب (صلاح الدين)عام 1171، مجرد حكام صوريين، والسلطة الحقيقية كانت بأيدي قادة مماليكهم. ولكن زمن حكم (قطز) كان قصيراً. فقد رتب (بيبرس)، وهو مملوكي آخر في البلاط الملكي، لاغتيال سيده أثناء رحلة صيد. وسرعان ما أعلن (بيبرس) نفسه سلطاناً على مصر وحكم فيها لعقدين من الزمن تقريباً. ووضع بصمته الشخصية على إنشاء سلطنة المماليك الجديدة. ونسب إليه المؤرخون المصريون، فيما بعد، تأسيس النظام الذي حكم مصر وسوريا والحجاز لقرنين ونصف تاليين من الزمن.

وتبع (بيبرس) ولده (سعيد بركه) أو (بيركي خان) في الجلوس على عرش مصر في عام 1277 ولكن لم يكن هناك انتقال سلميّ للسلطة. فقد أزاح المماليك (سعيد بركه) عن عرشه بانقلاب داخل القصر الملكي في عام 1279. حيث هزم أحد أولئك المماليك وهو (قلاوون)

أو (قلافون) منافسيه وتقلد السلطنة ليحكم مصر من 1279 إلى 1290. وأسس السلاطين الذين جاؤوا بعده سلسلة حاكمة تسلمت مقاليد السلطة في القاهرة بين الأعوام 1299 إلى 1390، بالرغم من عدم استمرارية حكمهم بشكل متواصل حيث سيطر بعض المماليك من أسرة السلطان الحاكم على عرش السلطنة في مناسبات عديدة. وخلال القرن الذي هيمن فيه السلاطين الذين خلفوا (قلاوون) على شؤون القاهرة السياسية، لم يكن انتقال السلطة بين أعضاء العائلة دون تحديات إلّا ما ندر، وفشل من خلف (قلاوون) في جعل ذريته لا تعترض عليهم. لم يكن لدولة المماليك سلسلة حاكمة واحدة من بعدهم[1]. أو بالأحرى، استمر المماليك في الأسرة الحاكمة ليبنوا تحالفاتهم مع قادة (أمراء) من أسر أقل رفعة منهم والذين قد يتحركون للسيطرة على العرش حين يشعرون بضعف السلطان الحاكم.

وخلال القرون التي حكم فيها أمراء المماليك مصر وسوريا، بقيت عملية التجنيد للأسر المملوكية الكبيرة ثابتة بشكل كبير. فجميع الرجال الذين أخذوا إلى هذا النظام كانوا، بشكل مفترض، غير مسلمين في وقت استعبادهم بالرغم من أنه من الواضح أن بعضهم قد باعوا أنفسهم طوعاً. وبوصولهم إلى القاهرة اشترى ممثلو الأمراء مرشحين محتملين للعوائل البارزة حيث كان يحدث تأهيلهم اجتماعياً إلى الإسلام ولتقاليد فرسان المماليك. وكان ارتباط المماليك بالسكان المحليين ضعيفاً وكثير منهم لم يتعلم اللغة العربية بشكل صحيح. وبعيداً عن أرض وطنهم والسكان المحليين تمسك المماليك بولائهم لرئيس الأسرة الذين وجدوا أنفسهم فيها وللأسر التي يقومون على خدمتها، وهذه الجماعة تعرف باسم الـ(خوشداشيه). وفي بعض الأحيان يقوي الأمراء العلاقة بهم من خلال تزويج من يثقون بهم بناتهم أو قريباتهم الأخريات.

في القرن الأول من حكم سلطنة المماليك كان معظم العبيد الواصلين إلى القاهرة من الشعوب الناطقة باللغة التركية من سهوب(كيبجاك) أو ما يعرف الآن باسم روسيا، والذين أسرهم التتار المغيرون.

في عام 1382، سيطر (الظاهر برقوق)، وهو مملوك من الأسرة الملكية، على السلطنة للمرة الأولى وبقي فيها إلى عام 1389 حيث عاد آخر أحفاد (قلاوون)، (المنصور حاجي) ليرتقي العرش لمدة قصيرة. ثم استعاد (برقوق) العرش مرة أخرى عام 1390 وبقي فيه حتى

---

(1) (ب. م. هولت) العصر الصليبي،الشرق الأدنى من القرن الحادي عشر إلى 1517.(لندن. لونغمان. 1986)82 ـ106.

مماته عام 1399. وتعود أصول (برقوق) إلى جبال القوقاز، وتحدر معظم الذين جاؤوا بعده من أقوام مختلفة عرقياً سكنت تلك المنطقة: جورجيون أديج، أنغوش شيشان، أبخاز وهلم جرّاً. وأجمع المؤلفون الناطقون باللغة العربيةعلى تسميتهم بـ(الجراكسة)، بالرغم من أن هذا المصطلح يشير بدقة إلى شعب الـ(أديج) فقط. وفي فترة السلاطين (الجراكسة) (من برقوق إلى عام 1517)، كانت هناك محاولات من حين لآخر لتوريث الحكم لكن معظم الرجال الذين سيطروا على العرش كانوا من مماليك السلطان الحاكم وليسوا من أبنائه. ومن بعد (برقوق)، لم يتسنَّ لأيّ من أحفاد السلطان ارتقاء العرش.

وبرغم الوضع المضطرب الذي يبدو عليه نظام الحكم، إلّا أنه أثبت تمتعه بمرونة كبيرة في الشرق الأوسط ما بعد المغول. وهذا يعزى إلى الثروة الهائلة التي وصل إليها السلطان الحاكم وحلفاؤه. وطور الأوروبيون الغربيون شهية نهمة لبضائع فخمة من آسيا في أعقاب الحرب الصليبية، وكانت معظم هذه الأشياء متوفرة بشكل سهل في أسواق القاهرة ودمشق وحلب وتقع هذه المدن الثلاث في الأراضي التي سيطر عليها سلاطين المماليك[1] في الفترة التي سبقت رحلة(فاسكو دي كاما) حول أفريقيا في عام 1498. وارتبطت التجارة بـ(مصر) وكانت ذات فائدة كبيرة ونفع دائم يعتمد عليه حيث وفر للأمراء الثروة والتي كسبوا بها عبيداً جدداً وموّلوا بها ثقافة مادية متألقة. وازدهرت القاهرة كعاصمة للدولة الثرية، لكن لم تكن كل الأمور ذهبية في السلطنة. فقد كانت هناك اضطرابات مدنية دورية في القاهرة ودمشق وحلب كانت تنشأ دوماً بسبب نقص المواد الغذائية أو إساءات الأمراء، لكن المماليك الذين كانوا يعدون بالآلاف تقريباً، يحتكرون الأسلحة. بينما تركت نخبة المدنيين، العاجزة عسكرياً، تطالب بثأرها عن طريق كتابة المدونات للأجيال القادمة عن عقوق وطغيان أمراء المماليك[2].

عاشت السلطنة المملوكية آمنة داخلياً، بينما كان هناك قليل من الأعداء الخارجيين الذين تحدوها. وانتهى الإحساس الزائف للنظام بالمنعة عام 1401 حينما اجتاح (تيمورلنك) مدينتي (حلب ودمشق) ونهبهما. وتوقف ادعاء (تيمورلنك) بالزهو الذاتي كونه «فاتح العالم» عند (دمشق) ولم يعبر جيشه صحراء (سيناء) إلى القاهرة. فلربما أدرك (تيمورلنك) بأن العثمانيين في الشمال أعظم تهديداً من المماليك في الجنوب. علاوة على أن التقدم العثماني إلى

(1) ألياهو أشتور. تجارة الشام في آخر العصور الوسطى. (مطبعة جامعة برنستون 1983).

(2) روبرت أروينم. تاريخ المماليك والمؤرخين (مطبعة جامعة كامبردج. 2006)، 159 ـ 170.

الشرق في السنوات التي سبقت عام 1401 قد هدد الكثير من السلاطين الأتراك المستقلين في الأناضول فقدموا لـ(تيمورلنك) ولاءهم. فانسحب من ميدان القتال في سوريا وزحف نحو الأناضول لينجو نظام المماليك. وفي الأناضول، وجه (تيمورلنك) ضربة مدمرة للحكم العثماني في معركة (أنقرة)، في 28 تموز 1402 وحينها أسر السلطان(بايزيد) 1389 ـ 1402. وفي العقدين التاليين عانت الإمبراطورية العثمانية من الحروب الأهلية عندما اصطرع أبناء (بايزيد) على عرش أبيهم.

وبعد فتح القسطنطينية في عام 1453، تجرأت الإمبراطورية العثمانية على الاندفاع مرة أخرى نحو الأراضي الواقعة تحت سيطرة السلاطين المماليك، وبقيامها بذلك، هدد الجيش العثماني هيمنة السلطنة المملوكية على الأقاليم الواقعة، في الوقت الحاضر، جنوب شرقي تركيا. وساءت العلاقات بين السلطنتين أكثر حين هرب الأمير (سيم) إلى القاهرة عام 1481، وكان الأمير (سيم) المتنافس الخاسر على العرش العثماني في الحرب العثمانية الأهلية الأخرى بعد وفاة والده السلطان (محمد الثاني) وبالرغم من عدم بقاء (سيم) طويلاً في مصر قبل أن يسعى للجوء عند فرسان(رودوس) وأخيراً إلى (روما)، إلّا أن المماليك أثاروا غضب أخيه (بايزيد الثاني1481 ـ 1512) بسبب حمايته له. وتقاتلت الدولتان في سلسلة من حروب الحدود في نهاية القرن الخامس عشر التي انتهت بسوء على العثمانيين. وتوقف تقدم العثمانيين جنوباً وترك لتكمله الأجيال التالية.

ولعب نشوب اضطرابات (كيزل باس) في العقد الأول من القرن السادس عشر دور المحفز الذي مكن العثمانيين من مواجهة خصومهم المماليك القساة. وكان الثوار من رجال القبائل التركمانية الذين كانوا يؤمنون بأن (إسماعيل الصفوي1524) ذا المكانة العالية لديهم، وهو أيضاً(تركماني)، هو الإمام الثاني عشر في نبوءة الشيعة، والذي ظهر من غيبته ليبدأ عصر العدل في العالم. وتقدم (كيزيل باس) أوّلاً نحو (بارصا) غربي تركيا في عام 1511 بحماسة الرجال المؤمنين بأنهم في مهمة مقدسة. واستطاع الجيش العثماني في نهاية الأمر أن يصدهم ويبعدهم عن وسط الأناضول لكن الثورة في الشرق استمرت. لكن الأمير (سليم) الذي سعى للسيطرة على طموحات أخوته باعتلاء العرش، قام بانقلاب عسكري ضد والده (بايزيد الثاني) في عام 1512 مدعياً أن هذه الحركة ضرورية لإنقاذ الإمبراطورية من الثوار. وبعد أن شرع أوّلاً بقتل أخوته، قاد بعدها حملة وحشية ضد(كيزيل باس)، فكسب من مؤرخي البلاط العثماني المتأخرين لقب (يافوز) «القاسي والحازم».

استجاب (الشاه إسماعيل)، الذي كان قد عزز حكمه على أكثر إيران، بهجوم معاكس لمساندة أتباعه في الأناضول. فالتقى الجيشان في(23 آب1514) في (جالديران) شمال شرقي بحيرة (فان) قرب الحدود التركية الإيرانية الحالية. وبعد سنتين من هذه الحالة، في سوريا، انتشر استخدام تقنية البارود بينما لم يستطع المحاربون من رجال القبائل الخيالة أن يصمدوا أمام جيش نظامي مزود بالمدافع. فتراجع (الشاه إسماعيل) عبر الجبال إلى إيران وفكر (سليم) في ما يفعل بعد ذلك. وباحتلال رجال (الشاه إسماعيل) لمعظم أرض العراق، بدت حدود الإمبراطورية الجنوبية ضعيفة جداً بحيث لا تستطيع مواجهة الهجمات الإيرانية. بالإضافة إلى أن العثمانيين كانوا على اطلاع على تقدم (الإسبان)على طول سواحل شمال أفريقيا ونشاط البرتغاليين في المحيط الهندي والبحر الأحمر. وأشار بعض من حاشية السلطان (سليم) على السلطان بأن نظام المماليك في القاهرة ضعيف الاستعداد لمواجهة تهديد التوسع المسيحي على أراضي المسلمين. فنصحوه بالتوجه إلى الجنوب بسرعة[1].

وليس واضحاً إن كان (سليم) يسعى للإطاحة بمنافسيه المماليك أو أراد ببساطة أن يلقنهم درساً في الإذلال. فما نعرفه حقاً هو أنه كان مطلعاً على ضعف نظام المماليك من خلال شبكة الجواسيس الخاصة به. وقد ثبتت صحة المعلومات... فقد انهارت دفاعات المماليك بعد الهزيمة في معركة (مرج دابق) ودخل (سليم) (دمشق) دون قتال في 28 أيلول 1516. وانشغل الجيش العثماني في الأشهر التالية بتأمين خطوط دمشق الخلفية وهي ما يعرف بجنوب سوريا ولبنان وفلسطين المحتلة والأراضي الفلسطينية في الوقت الحاضر. تتسم المنطقة بتضاريس وعرة فالتجأت إليها مجاميع من المبتدعين دينياً وعشائرياً والذين قاوموا تاريخياً عبء السيطرة من دمشق. وسادت القوة المادية العثمانية. وبعد تهدئة الأوضاع في دمشق تماماً، بقي (سليم) متردداً في مطاردة جيش المماليك المهزوم إلى القاهرة. وحتى عرض أن يجعل السلطان الجديد(تومان باي) تابعاً له، وأن يترك مصر تحت سيطرة السلطان المملوكي الأخير.

رفض (باي) الدعوة للخضوع وحاول أن يستعيد (غزة) في كانون الأول من عام 1516. وبعد هذا الرد، قرر سليم أن يتحرك. وبعد أن وصل خارج القاهرة في كانون الثاني 1517، فقاوم (تومان باي) في (رايدانيه) شرق المدينة في 23 كانون الثاني من عام 1517 وكان في

(1) بالميرا برومر، القوة البحرية العثمانية ودبلوماسية الشام في عصر الاكتشافات.(مطبعة جامعة نيويورك الحكومية. 1994).

ذلك الحين مدعماً بالمدافع. ومع ذلك أثبتت معطيات المعركة بأنها هزيمة اندحار للمماليك. وانسحبت غالبية قواتهم إلى ما وراء أسوار القاهرة وهي تعاني من إصابات كبيرة جداً بينما هرب (تومان باي) إلى ولاية (البحيرة) شمال غرب القاهرة حيث التجأ لدى البدو. وبعد حصار قصير الأمد، انتصر العثمانيون وبسهولة استولوا على القاهرة برغم جدرانها الضخمة. ومنح (سليم) رجاله العرف المألوف لثلاثة أيام لينهبوا ويسلبوا المدينة، وأثناء ذلك أعدم الجيش العثماني المئات من المماليك. ولم يدم لجوء (تومان باي) إلى الريف طويلاً حيث وصلت أخبار سقوط القاهرة إلى كبار شيوخ البدو وبعد أن أحسوا بتغير اتجاه رياح الولاء السياسي، غدروا به وأعلنوا ولاءهم للسلطان الجديد. وأعادت القوات العثمانية (تومان) مقيداً بالسلاسل إلى القاهرة. وهناك، شنقوه بشكل شائن في (باب زويلة) وهي واحدة من البوابات الضخمة في المدينة. وبقي السلطان(سليم) في القاهرة إلى أيلول عام 1517 قبل أن يقفل راجعاً إلى سوريا وفي النهاية إلى (اسطنبول) في آذار من عام 1518. وأوضح مؤرخو البلاط العثماني المتأخرين في بيان لهم أن(المتوكل) آخر الخلفاء العباسيين في القاهرة قد منح عباءته إلى السلطان (سليم)[1]. ولو أن ذلك كان قد حدث لكان يرمز إلى انتقال منصب الخليفة من العباسيين إلى البيت العثماني. على أية حال، لم يذكر المؤرخون العرب الأوائل للفتح، سواء (محمد بن طولون) في دمشق أو (محمد بن إياس) في القاهرة، وقوع هذه الحادثة[2]. على النقيض مما ذكره العثمانيون عن الحادثة المزعومة في القاهرة عام 1517، لخص رجل الدين المصري(أحمد الدمنهوري1778) نهاية الخلافة العباسية كالآتي:

«انتهت النبوة بموت النبي محمد(صلى الله عليه وسلم)، وانتهت الخلافة العباسية عند المعتصم بالله العباسي الذي قتله التتار في (بغداد) في عام 656 هـ الموافق لسنة 1258م. لكن الخلافة الصورية انتقلت إلى القاهرة واستمرت إلى زمن السلطان (الأشرف الغوري). وبعده، قدم السلطان (سليم)عهد الولاء (البيعة) للـ(متوكل على الله) وأخذه معه إلى الـ(قسطنطينية). وحين مات السلطان (سليم) عاد (المتوكل على الله) إلى القاهرة وأقام فيها كخليفة حتى مات فيها عام 950هـ(1543 ـ 1544م) في عهد داود باشا. وبموته اختفت الخلافة العباسية الصورية عن وجه العالم. ولم يتبقَّ شيء سوى السلطنة والوزراء»[3].

---

(1) مصطفى نوري باشا. نتائج الفوكوات.المجلد الثاني (أنقرة 1979).

(2) الحصري، البلاد العربية. مأخوذة عن هولت. بعض الملاحظات عن الخلافة العباسية في القاهرة. (1984):501 ـ 507.

(3) أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري.النفع الغزير في صلاح السلطان والوزير. (الإسكندرية. مؤسسة شباب

ولكي نعرف كيف فهمت أجيال المصريين السابقة عملية انتقال السلطة، من المهم أن نلاحظ أن (سليم) هو من قدم ولاءه للمتوكل وليس أيّ أحد آخر من الذين حوله.

وترك (سليم)المماليك السابقين مسؤولين عن ولايتين من ولاياته: (جانباردي الغزالي) حاكماً على دمشق و(خير باي)، خائن (مرج دابق) حاكماً على القاهرة. وسبق لكلا الرجلين أن خانا سيدهما السابق، وكان لا بدّ لـ(سليم) أن يشعر بعدم الارتياح من أنهما قد يفعلان الأمر ذاته معه. وكإجراء دفاعي ممكن، عيّن(سليم) حكاماً عثمانيين وحاميات عسكرية للموصل التي احتلتها القوات العثمانية دون سفك دماء في عام 1517. وكذلك الأمر في(حلب) في الشمال السوري وقد أثبت ذلك القرار التكتيكي الحكيم صحة توقع (سليم) بعد موته عام 1520، حيث أعلن (جانباردي الغزالي) نفسه سلطاناً على (دمشق)، وأعلن (خير باي) نفسه سلطاناً على (مصر) ولكنه سرعان ما أعلن ولاءه لابن (سليم)،(سليمان) وترك (جانباردي) مع خططه يواجه سلطاناً حاقداً.

وتوقفت محاولات جانباردي للتغلب على النظام العثماني المؤسس حديثاً عند بوابات (حلب) حيث سيطر على الحامية العسكرية. وعند سماع خبر الوصول الوشيك للجيش الذي أرسله (سليمان) لتحرير تلك المدينة، رفع (جانباردي) حصاره وانسحب إلى (دمشق). وطارد الجيش العثماني المتمردين وهزم جيش (جانباردي) في (5 شباط 1521) في معركة وقعت خارج أسوار المدينة. ونهبت القوات العثمانية (دمشق) في أعقاب ذلك المصير الذي نجح سكان المدينة غير المحظوظين في تجنبه عام 1516. ثم عيّن (سليمان) قائداً عسكرياً عثمانياً كحاكم لـ(دمشق) مستفيداً من الخطأ الذي ارتكبه والده. واستمر الضباط في الجيش العثماني النظامي بالقيام بواجباتهم بهذه القدرة إلى القرن الثامن عشر.

وترك(سليمان) (خير باي) حاكماً على (القاهرة) عرفاناً منه بإخلاصه للبيت العثماني. وبقي (خير باي) في منصبه هذا حتى وفاته عام 1522. واستغل أنصار النظام المملوكي السابق الفراغ الذي تركه(خير باي) بوفاته، فأعلنوا التمرد، لكن الحامية العسكرية في القاهرة تمكنت من قمع التمرد. لكن القاهرة لم تكن في مأمن لأن (أحمد باي) الحاكم العثماني الذي هزم المتمردين، ثار غاضباً في 1523 بسبب عدم استيزاره بمنصب الوزير الأول. حيث

الجامعة، 1992)، 44 ـ 46. ومثله أصدر في أواخر القرن الثامن عشر المؤرخ، ياسين العمري، زبدة الآثار الجلية في الحوادث الأرضية.(النجف مطبعة الآداب، 1974).

منح السلطان (سليمان) هذا المنصب لنسيبه إبراهيم بدلاً عن (أحمد باي). وكان لا بدّ لأحمد أن يشعر بأن المحسوبية قد انتصرت على الجدارة والاستحقاق. فأعلن أحمد نفسه «سلطان مصر» وأحيا اللقب المملوكي وفرض تحدياً مباشراً للسيطرة العثمانية على البلد. وكان تمرده سيئ التخطيط. ووجد من سيكون سلطاناً دعماً محليّاً بسيطاً من الحامية العسكرية العثمانية ومن أولئك المماليك الذي نجوا من المذبحة الكبرى في عام 1517. وتمكن حلفاء (سليمان) المحليين من هزيمة (أحمد) في عام 1524 دون الحاجة لاستدعاء قوات من (اسطنبول).

وعادت مصر بهذا النصر لتقود الحكم العثماني. وشغل الضباط العثمانيون مناصب حكام مصر لمدة قرنين ونصف تاليين. ولكن كانت سلطتهم، خلال القرن الثامن عشر، زائفة أكثر من كونها حقيقية. وظلت ذكرى السلطنة المستقلة في القاهرة تلازم طموحات الحكام العثمانيين لمطلب غير مقنع لمصر. وهذا الأمر أدى إلى خلق سلطة فعالة مختلفة غير موجودة في أية ولاية عربية أخرى حيث لا وجود لتهديدات محلية تتحين الفرص لإسقاط النظام المدني العثماني. أسقط العثمانيون سلطنة المماليك، لكن ممارسة خلق أسر مملوكية من خلال شراء العبيد أو تاجير الخدم المسلمين الأحرار قد أعيد إحياؤها. وأسرع الموظفون العثمانيون إلى القاهرة وتبنوا الممارسة المحلية وآخرون ادعوا بأنهم يتحدرون من أصول الأمراء المماليك الأوائل فشكلوا بيوتهم الخاصة بهم وبدؤوا يناورون للحصول على السلطة في الشارع السياسي الصعب لقاهرة العثمانيين. وأطلق بعض مؤرخي مصر على مثل هذه الأسر تسمية «المماليك الجدد» لأنهم ظهروا ليكونوا استمراراً لممارسة تشكيل الأسر التي يعود تاريخها إلى النظام المملوكي القديم. ويوضح (جون هاثوي) أن هذه الأسر هي في الحقيقة عثمانية الروح لأنها أكثر قرباً من من أسر العائلة الحاكمة في اسطنبول من أسلافها المملوكيين.

كانت المسألة الأساسية في الاختلاف بين العصرين هي أن الكثير من الخدم في الأسر التي تشكلت في قرون الحكم العثماني لم يكونوا عبيداً بل كانوا مستأجرين كحملة بنادق جنّدتهم الشعوب المسلمة في الأناضول والبلقان[1]. ووفّرت ثروات مصر فرصاً متعددة لأولئك الذين يخدمون السلطان بشكل واضح ليكسبوا المال ليكوّنوا أسرهم الخاصة بهم. ولكن كلما أسسوا أسرهم بأنفسهم يتجه النبلاء العثمانيون لتبني التقاليد وأساليب الحياة عند أمراء المماليك القدماء وتكون حالة استمرارية الحضارة المملوكية في مصر قوية. وكان عرف المماليك

(1) توماس فيليب وأورليخ هارمان. المماليك في السياسات المصرية والمجتمع. (مطبعة جامعة كامبردج.1998).

الحقيقي قد تغيّر ولكن الواجهة التي تعمل من ورائها بقيت نفسها بشكل كبير مثلما هو حال اللغة السياسية التي استخدمها الأمراء[1].

(1) مايكل ونتر عودة ظهور المماليك بعد الاحتلال العثماني.(مطبعة جامعة كامبردج. 1998).

التوسع شرقاً

استولى السلطان (سليم) على مركز الأراضي العربية في حملته الخاطفة 1516 ـ 1517 لكنها بقيت لولده (سليمان) ليضيف معظم المتبقي منها. وقد فعل سليمان ذلك ليحقق نصراً تكتيكيّاً على عدوّي الإمبراطورية الرئيسين: إيران الصفوية وإسبانيا الهابسبورغية. بقيت سيطرة الشاه الصفوي على الأجزاء الوسطى والجنوبية من العراق قوية جدّاً بعد احتلال سليم لسوريا. وكانت الموصل فقط هي موطئ القدم للعثمانيين في العراق ومنها زحف سليمان على بغداد في عام 1534 التي سقطت دون مقاومة فعلية بسبب هروب الحاكم المحلي لها. وحالما استقر في بغداد، أظهر سليمان شهامة تجاه الطائفة الشيعية في المدينة وكانت أفعاله في مصالحتهم مختلفة تماماً عن المعاملة الوحشية التي أظهرها الشاه إسماعيل للطائفة السنية في بغداد بالإضافة للمسيحيين واليهود قبل ثلاثة عقود. وفي استعراض لاحترامه للشيعة، زار سليمان أضرحة الإمامين موسى الكاظم ومحمد التقي(الجواد) الواقعة في ضواحي المدينة... وزار، فيما بعد، ضريح الإمام الحسين في كربلاء وضريح الإمام علي في النجف وساعد في تحمل نفقات ترميم الضريحين[1].

وبسخائه المالي، أشاع (سليمان) تسامح الإمبراطورية الديني لأقلية شيعة الإمبراطورية مثلما أشاع أسلافه تسامحاً دينيّاً معتدلاً نسبيّاً لرعاياه من غير المسلمين. ولكن، كان الأمر مختلفاً. وأجازت الدولة الهيئات الدينية غير المسلمة ودعمتها وعملت على تقوية الأرثوذوكس ضد الأعضاء المنشقين من هذه الجماعات[2]. وكان الأمر بالنسبة للشيعة حالة عدم تمييز متبادلة من قبل الدولة العثمانية ومجتهدي الشيعة(السلطات الشرعية). حيث لم يعتبر العثمانيون الطائفة الشيعية طائفة مبتدعة وسمحوا بشكل عام للناس في بغداد بإحياء الأيام المقدسة لدى الشيعة مثل أيام(عاشوراء) التي تستذكر سنوياً وفاة الإمام الحسين. لكنهم لم يقروا بشرعية مدرسة الشيعة الجعفرية للقانون الإمامي ولم

(1) ستيفن لونغريغ، أربعة قرون في العراق الحديث.(مطبعة كلاريندون.أوكسفورد.1925)،24 ـ 25.
(2) ماسترز. المسيحيون واليهود في العالم العربي العثماني.98 ـ 108.

يعتبروا آراء مجتهدي الشيعة آراء ملزمة شرعياً. ولم تقرّ الإمبراطورية للشيعة بشرعية ممارساتهم أو تقاليدهم الشرعية. لكنها لم تسعَ إلى قمعها في المناطق ذات الأغلبية الشيعية فقد كانت ترغب بالسلام والأمن. وفاقت الإيرادات التي كانوا ينتجونها أيّ نزعة لفرض التماثل الديني بالقوة على رعاياها المسلمين[1]. ومع ذلك، استساغ (سليمان) دوره كحامٍ للمذهب السني، بالرغم من مبادراته للتسامح الديني نحو شيعة العراق. وخلال حكم الشاه(إسماعيل) في بغداد، دمّر الجيش الإيراني قبر (أبي حنيفة) وكان (أبو حنيفة) هو العالم الذي أسس المذهب (الحنفي) الشرعي الذي اتبعه الحكام العثمانيون. وبسبب انتسابه لهذه العلاقة سعى (سليمان)، باعتباره حامي سُنة بغداد، لإحياء ذكرى (أبي حنيفة) والارتقاء بها لمنزلة الطائفة. وحين أزال العمال أنقاض قبر هذا العالم وجدوا، كما يزعمون، جثته غير متفسخة. وتلك كانت علامة واضحة على قداسة (أبي حنيفة) عند أولئك الناس تفند التشكيك بتلك الحقيقة بينهم. وجهز(سليمان) جميع متطلبات بناء مسجد جديد يحيط بقبر العالم. ومنذ ذلك الحين، فإن مجمع قبر ومسجد (أبي حنيفة) وضريح عبد القادر الكيلاني: وهو وليّ صوفي من القرن الثاني عشر والمؤسس للطريقة (القادرية) التي دعمها الحكام العثمانيون، قد أصبحا أماكن مركزية يزورها سُنة المدينة. وكانت تلك محاولة محسوبة لعمل التوازن أمام أيّ ادعاء من الشيعة باحتكار جغرافيّ للمدينة المقدسة[2]. وبعد توكيد الدور الذي لعبه هذان الوليان في تثبيت شرعية البيت العثماني لحكم المدينة، وعندما احتل جيش الشاه(عباس) بغداد عام 1623 دمر كلا المسجدين[3].

وبسبب اطلاعه على الواقع السياسي في بغداد، اعترف(راشد بن مغامس) الحاكم البدوي لميناء البصرة بسلطة(سليمان) عام 1536. فرد السلطان على مبادرة(راشد) بتعيينه حاكماً عليها. وحكمت سلسلة من الحكام البدو باسم السلطان مدينة البصرة، الواقعة على حافة الإمبراطورية.

وانتهى هذا العرف في القرن الثامن عشر حين سيطر (حسن باشا)، حاكم بغداد، على المدينة بشكل مباشر. وحكم حكام (بغداد) جميع الأجزاء الوسطى والجنوبية من العراق لمدة قرن ونصف في ذلك الحين. ومثلت البصرة أهمية استراتيجية للعثمانيين في القرن

(1) ستيفان ونتر، شيعة لبنان في ظل الحكم العثماني. 1516 ـ 1788 (مطبعة جامعة كامبردج 2010) 26 ـ 27.
(2) لونغريغ. أربعة قرون. 21 - 63،25 (مطبعة جامعة برنغتون.2005).
(3) لونغريغ. أربعة قرون. 57.

السادس عشر باعتبارها خط الشروع للحملات البحرية العثمانية إلى المحيط الهندي وازدادت محاولاتهم لمواجهة تعاظم التهديدات البرتغالية في البحار الشرقية[1] وكبحت طموحات العثمانيين البحرية في بدايات القرن السابع عشر. ولم يسعَ رجال الحكم هناك للاعتراض على التوسع الأوروبي الاستعماري في (آسيا). ومع ذلك، بقيت (البصرة) نقطة مرور رئيسة للتجارة بين الإمبراطورية العثمانية والهند طوال قرون الحكم العثماني[2].

وكتب على الولايات العراقية القدر المحزن ذاته طوال فترة الحكم العثماني أن تمثل حدود الإمبراطورية، فعلى خاصرتها الشرقية إيران وإلى الجنوب والغرب قبائل الجزيرة العربية. وكانت مدن(بغداد) و(الموصل) و(البصرة) هي المدن الأقل أماناً في مناطق نفوذ السلطان في الأراضي العربية. ففي عام 1623 احتل الجيش الإيراني بقيادة الشاه (عباس الأول 1587 ـ 1629) مدينة (بغداد) ثم تحرك شمالاً ليحتل (الموصل). واستعاد العثمانيون (الموصل) في عام 1625 بينما بقيت (بغداد) بأيدي الإيرانيين حتى عام 1638حين استعاد الجيش العثماني المدينة. وحاصر قائد قبائل (الأفشار) (نادر خان)، الذي صار فيما بعد شاه(إيران)، البصرة وبغداد والموصل في عام 1733 لكنه فشل في محاولته احتلال أيٍّ منها وكرر محاولته على مدينتي البصرة والموصل في عام 1743. وبالرغم من فشل محاولته الثانية، إلّا أن التهديد الذي فرضه (نادر شاه) على النفوذ العثماني في المنطقة قد أكد السيطرة الهزيلة التي مارستها اسطنبول على المنطقة المعروفة محلياً باسم«بلاد ما بين النهرين»[3].

ونجح مغرور إيراني آخر اسمه (كريم خان زند) أن يحتل البصرة في عام 1776، وبقي الإيرانيون فيها حتى موته عام 1779. وخلال فترة احتلالهم للمدينة، حاول المغامر الإيراني أن يحقق لقاءً فكرياً بين العلماء الشرعيين من السُّنة والشيعة وذلك بعقد مؤتمر في النجف لمناقشة الاختلافات في العقيدة والتقاليد. وكان يأمل أن يصلوا إلى اتفاق يقرّ فيه العلماء السُّنة بأن التقاليد الشرعية الجعفرية مكافئة لتقاليدهم. واستمر النقاش لعدة أيام ولكن لم تتحقق آمال (كريم خان).

ووفقاً لرواية أحد علماء السنة المشاركين في النقاشات كانت هناك الكثير من نقاط الاتفاق بين المجموعتين، لكن المؤتمر انتهى عندما رفض علماء الشيعة التوقف عن ممارستهم لعن

(1) صالح أوزباران. إمبراطورية آل عثمان في هندوستان. (1977)65 ـ 146.

(2) ثابت. أم. جي. عبدالله. تجار ومماليك وقتلة. (مطبعة جامعة نيويورك الحكومية.2001).

(3) خوري. الدولة ومجتمع الولايات. 44 ـ 74.

أول ثلاثة خلفاء للسنة لكونهم تنكروا لأحقية عليّ العادلة في منصب الخلافة[1]. وبعد وفاة (كريم خان) اندلعت الحرب الأهلية في إيران. وباندلاعها، انخفض خطر التهديد العسكري على الحدود الشرقية للإمبراطورية لعقود قليلة من الزمن. وحين بدات المشكلة في العراق في بداية القرن التاسع عشر، بدأت على طول حدود صحراء العراق الجنوبية أكثر من خاصرته الشرقية.

ووصف مؤرخو العراق الوطنيون العرب فترة الحكم العثماني بأنها فترة كساد اقتصادي وتراخٍ سياسي[2]. وسواء كان هذا الوصف مبرراً أو غير مبرر، فإن النخب في اسطنبول ترى في العراق منطقة معزولة في أحسن الأحوال وحدود برية متنازع عليها في أسوأ الأحوال. وأحدث بيت الحكم العثماني والنخب العسكرية التي تحكم باسمه مشاركة مستمرة قليلاً في بنية العراق التحتية من خلال المنح الدينية(الوقف) التي ربما مثلت صروحاً شامخة في حكمهم بعد الاستثمار الأولي للصروح المقدسة الذي قام به السلطان (سليمان) في بداية احتلاله لبغداد[3]. وتتناقض لامبالاة النخب العثمانية تناقضاً كبيراً مع سوريا حيث ساندت مساجد العهد العثماني الأسواق التي كانت تمنح بشكل خاص مساعدة تشمل جميع المدن الرئيسة والبلدات[4]. وبدت سوريا للنخب العثمانية كموقع واعد لذاكرة الأجيال القادمة من خلال إنشاء أعمال عامة، في حين لم يبدُ العراق كذلك. ولم يكن العراق مهملاً تماماً وبقي في ذيل قائمة أولويات العثمانيين حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

(1) السعيد. عبدالله بن الحسين السويدي. مؤتمر النجف. (القاهرة. المطبعة السلفية. 1973/ 1393).
(2) عباس العزاوي. تاريخ العراق بين احتلالين.المجلد الخامس بغداد مطبعة بغداد 1935.
(3) أندريه ريموند. أعظم المدن العربية في القرنين السادس عشر والثامن عشر. مقدمة.(مطبعة جامعة نيويورك.1984) 104 ـ 105.
(4) جغديم كافيسك أوغلو. في صورة الروم: رعاية الفن المعماري العثماني في (حلب) و(دمشق) القرن السادس عشر. مقارنة (1999)،70 ـ 96.

التوسع جنوباً

كان دخول العثمانيين إلى الصراع السياسي الجغرافي للبحر الأحمر بمثابة ضربة وقائية ضد البرتغال لتأمين طرق التجارة الحيوية[1].

خشي السلطان (سليمان) من أن تهدد غزوات البرتغاليين للبحر الأحمر، في نهاية الأمر، المدن المقدسة في الجزيرة العربية، لهذا السبب بعث أسطولاً يؤمن سواحل اليمن في عام 1525. ودخلت قوات عثمانية إلى داخل مدينة (زبيد)، وتلا ذلك سريعاً وفي أعقاب ذلك سقوط ميناء (المخا) بأيدي الجيش العثماني. ولكن، وخلال سنتين من النزاعات بين القادة العثمانيين اضطرت بسببها القوات العثمانية إلى الانسحاب من البلد. فتحرك إمام الشيعة الزيدية، شرف الدين، بسرعة ليسد الفراغ الذي تركه انسحاب العثمانيين وفرض سيطرته على المنطقة الساحلية.

تتمتع العائلة الحاكمة في جبال اليمن الشمالية بنسب من الشيعة الإمامية الذين يرجعون إلى النبي محمد من خلال (زيد) الحفيد الأكبر للإمام علي بن أبي طالب وابنة الرسول الكريم فاطمة. ويختلف الشيعة الزيدية الموجودون في إيران والعراق ولبنان عن الغالبية العظمى من الشيعة الإمامية حيث يؤمنون بأن أئمتهم كانوا موجودين على الأرض ليحكموا أتباعهم سياسيًا بالإضافة إلى كونهم قادتهم الروحيين.

ولا يعتبر الشيعة الزيدية أئمتهم معصومين ولكنهم يؤكدون بأن الرجال الذين هم من نسل الإمام مباشرة فقط لهم الحق الشرعي في حكم اليمن. إن اليمنيين ليسوا كلهم شيعة زيدية، ولكن غالبية قبائل الجبال الشمالية هم من هذه الطائفة. علاوة على ذلك، فإن بعض قبائل الأراضي الجبلية الوسطى هم من الشيعة الإسماعيلية وهم على الدوام متحالفون مع الزيديين في اتحاد أكثر قوة ضد القبائل السُّنية القاطنة في المناطق الوسطى والجنوبية من البلد.

(1) كاسال. جيانكارلو. «إدارة العثمانيين لتجارة التوابل في القرن السادس عشر في البحر الأحمر والخليج العربي (2006):170 ـ 198.

إن مطالبة الإمام الزيدي لطائفة عمرها قرن من الحكم الديني المقبول مدمجة بميزات الثبات والاستقلالية للأقوام الجبلية في جميع أنحاء الشرق الأوسط جعلت من اليمن منطقة خاصة وصعبة جداً على العثمانيين. وأضافت الأيديولوجية الدينية(الفكر الديني) تلاحماً سياسيّاً للمقاومة الطبيعية لسكان الجبال لحكم الأراضي المنخفضة[1].

شنّ العثمانيون هجوماً بريّاً على الجبل الذي يتحصن فيه الإمام (شرف الدين) في عام 1538 وفي العام التالي احتلوا بلدة (تعز) وأسروا الإمام الذي أرسله القائد العثماني مقيداً إلى اسطنبول. وصمدت العاصمة الجبلية المحلية (صنعاء) حتى عام 1547. وبرغم خسارة (المطهر) ابن (شرف الدين) لعاصمته لكنه رفض أن يذعن للهزيمة. فواجه العثمانيون حرب عصابات مطولة كانت تشتد وتضعف والتي كانت القبائل وفقاً لها تدفع بالرجال إلى النزاع تلبية لنداء الإمام الزيدي. وفي النهاية، هبّت قبائل المناطق الجبلية بثورة قوية ضد الحكم العثماني في عام 1566، قادها (المطهر) مجدداً، والذي أعلنها حرباً مقدسة ضد السلاطين العثمانيين. وحينها طرد جيش الزيديين العثمانيين إلى الساحل.

وكانت هزيمة مرة للعثمانيين وكان لها مضاعفات سياسية كثيرة امتد تأثيرها إلى ما وراء المناطق الجبلية اليمنية. وحال وصول أخبار الثورة إلى اسطنبول في عام 1567، قرر من كانوا في الحكم إلغاء مهمة بحرية إلى (أكيه) شمالي (سومطرة) والمبادرة إلى خلق تواجد للجيش العثماني في المحيط الهندي. ونفذت المهمة على الجزيرة بحراً في عام 1568 ولكن بسفن ورجال أقل. ولهذا، لم تستطع أن تدعم إنشاء قاعدة بحرية عثمانية دائمية في البحار الشرقية مثلما كان مخططاً له أصلاً[2]. ووضع المحاربون اليمنيون، الذين كانوا يخوضون حرباً مقدسة، نهاية للطموحات العثمانية في أن يصبحوا قوة عالمية في بحار جنوب آسيا.

وتمكن العثمانيون من إعادة فرض سيطرتهم على (صنعاء) في عام 1572 بعد وفاة(المطهر) بسبب تآمر القبائل الشيعية المختلفة عليه لاستبدال إماميته. وبرغم الصراع الداخلي على السلطة، بقيت القبائل الشيعية متململة من حملة جارية ينظرون لها كحرب مقدسة. وتحت قيادة الإمام (القاسم) الذي يطلق عليه المؤرخون اليمنيون اسم (الكبير)، اتحدت القبائل المناهضة للحكم الأجنبي في ثورة شاملة في جميع أنحاء البلد في عام 1598. وكان صراعاً

(1) بول دريخ. قبائل وحكومة وتاريخ اليمن (أكسفورد. مطبعة جامعة أكسفورد. 1989).
(2) كاسال جيانكارلو. عصر الاستكشافات العثمانية. مطبعة جامعة أكسفورد. 2010)131 ـ 133.

مريراً مطولاً، ولكن في نهاية المطاف في عام 1629 تمكن (محمد المؤيد) بن (القاسم) من استعادة (صنعاء) التي كان العثمانيون قد جعلوها العاصمة الإدارية للولايات. وتمكن الزيديون من طرد العثمانيين من البلد تماماً عام 1635.

وبعد أن استفاد العثمانيون من الدرس الذي مفاده أن اليمن لا تستحق كلفة الاحتفاظ بها، لم تعد القوات العثمانية لها حتى عام 1872 حينما شعر السلطان (عبد العزيز 1816 ـ 1876) بأنه قد يستطيع جيش حديث إنجاز ما عجز عنه أسلافه. لكن رجال حاشية السلطان آنذاك ذكروا بأن احتلال اليمن لا يشبه قضية السيطرة على أمنها. فبقيت اليمن ولاية عصية حتى النهاية الرسمية للحكم العثماني هناك في عام 1918حين تمكن(يحيى محمد) بن(حميد الدين)،وهو حفيد آخر لـ(زيد)، من اعتلاء العرش كإمام لليمن المستقلة.

عثمانيو شمال أفريقيا

كان التوسع العثماني باتجاه معظم المناطق الشرقية والجنوبية الناطقة باللغة العربية يهدف إلى منع التهديد الاستعماري البرتغالي. وكان التوسع باتجاه الغرب نحو موانئ شمال أفريقيا (المغرب العربي) تحركاً استراتيجياً لإيقاف التوسع الإسباني المندفع نحو الأراضي الإسلامية. وأنهى سقوط سلطنة (غرناطة) الإسلامية في عام 1492 الوجود السياسي الإسلامي في إسبانيا الذي كان هناك منذ عام 711 م. وبعد أن أعاد الإسبان سيطرتهم على البحر أغارت الأساطيل الإسبانية على السفن الإسلامية بينما احتل الجنود الإسبان الموانئ التي على طول ساحل شمال أفريقيا. وكان ردّ فعل العثمانيين زيادة الضغط على الأوروبيين من خلال الرعاية الحكومية للقراصنة المسلمين، والذين أغاروا على السفن المسيحية غربي البحر الأبيض المتوسط وشرعوا بغارات الاسترقاق على القرى الساحلية المسيحية من (كريت) إلى(أيرلندا). وفرض القراصنة، الذين كانوا يسلبون وينهبون باسم السلطان العثماني، السيطرة على مدن الجزائر وتونس وطرابلس في منتصف القرن السادس عشر. وكانت هذه المدن الثلاث قد ثبتت الوجود العثماني السياسي في شمال أفريقيا خلال فترة العصر الحديث المبكر، وشكلت كل واحدة منها، في حينها، ولاية عثمانية منفصلة.

وعلى الرغم من سعي كل من إسبانيا والإمبراطورية العثمانية إلى التأكد من تأثير منافسها أكثر من حقيقة توسيع أراضي إمبراطوريتها، لكن كان هناك اختلاف كبير جداً بين الحاميات العسكرية الإسبانية على ساحل شمال أفريقيا وبين موانئ المدن المحصنة العثمانية (القصبات). فواجهت القوات الإسبانية أقواماً مسلمة معادية في المناطق الخلفية تتمرس وراء أسوارها ومعتمدة بشكل تام تقريباً على تمويناتها عن طريق البحر، بينما استطاع العثمانيون أن يلجؤوا إلى التضامن الإسلامي مع رعاياهم لتأمين أراضيهم الخلفية ما وراء الموانئ. وكان مواطنو مدن الحاميات العثمانية خليطاً كونياً من المغامرين الناطقين بالتركية واللاجئين الناطقين بالعربية من إسبانيا ومهاجرين من قبائل (الأمازيغ) البربر وعبيد أوروبيين ومسيحيين متحولين إلى الإسلام. وبالرغم من أن الحكام العثمانيين

كانوا في نزاعات متفاوتة الحدوث مع القبائل الداخلية، إلّا أن حاميات الإنكشاريين في الموانئ لم تمارس الحذر المستمر من الهجمات البرية وبقيت السيطرة العثمانية في المنطقة تعتمد بشكل كبير جداً على القوات البحرية، ونادراً ما وصل نفوذ السلاطين إلى ما وراء السهل الساحلي لشمال أفريقيا.

وانتهى النفوذ الاسمي للشرعية العثمانية في شمال أفريقيا عند حدود المغرب. وتصدى سلاطين المغرب لغارات العثمانيين على أراضيهم بالروحية العالية نفسها التي هاجموا بها الإسبانيين[1]. وواجه العثمانيون مشكلة مع سلالات الحكام المغاربة، أوّلها مع (سلالة السادس1510 ـ 1603) وفيما بعد مع سلالة (العويس) الذين حكموا من1668 إلى عام 1822 حيث لم يتصادموا عسكرياً في أيّ مكان آخر من أراضي المسلمين السُّنة الناطقين بالعربية. وتنتسب كلتا السلالتين إلى النبي محمد (ص) باعتبارهم من الأشراف وبهذه الوسيلة يتباهون بنسبهم الأكثر رفعة من نسب العثمانيين. واعتبر العلماء الشرعيون في شمال أفريقيا حكم كلتا السلالتين في المغرب شرعيّاً بينما كانوا يعتبرون البيت العثماني غاصبين للعرش. وكانت النتيجة الفعلية لهذا الفهم هي أن السلاطين المغاربة تمكنوا من حشد البربر والقبائل العربية في تحالف عسكري ضخم يستند إلى مزيج من الإخلاص الديني والمصالح الذاتية السياسية. وبمساندة دينية واسعة من المؤسسة الدينية المحلية، قاوموا بشدة المحاولات العثمانية لمدّ نفوذهم السياسي إلى البلد[2]. ونتيجة لمقاومتهم الناجحة يتباهى المغاربة في الوقت الحاضر بأنهم أحفاد أولئك الأسلاف الذين لم يخضعوا للإمبراطورية العثمانية. وهذا حقّ لا تستطيع إلّا قلة من العرب الادعاء به بشكل شرعي.

(1) أندرو هيس. الجبهة المنسية. تاريخ القرن السادس عشر. الجبهة الأيبيرية ـ الأفريقية. مطبعة جامعة شيكاغو. (1978).

(2) ستيفن كوري. حكم الشريفين في المغرب للقرون(العاشر، الثاني عشر،السادس عشر والثامن عشر...(مطبعة جامعة كامبردج.2010)435 ـ 479.

بروز الحكام «العصاميين»

أُطلق على معظم حكام الولايات العربية في القرنين الأولين من الحكم العثماني تسمية العثمانيين المحترفين. فقد كان هؤلاء الرجال، بشكل نموذجي، نتاجاً لعسكر (الليفي: الجندرمة) أو (جباة الضرائب) من مسيحيي البلقان والأناضول. يتلقى الصبيان الذين يظهرون قدرات استثنائية واعدة تعليماً صارماً في مدرسة(قصر طوبكابي) في اسطنبول لتطوير مهاراتهم العسكرية والإدارية[1]. وحين يبلغون مرحلة الرجولة يصبحون اسميّاً «عبيد» السلطان (كول) ويشكلون طبقة «العثمانيين» الحاكمة، أي بمعنى تابعين لأسرة السلطان. ويعتبر جميع «عبيد السلطان»، سواء كانوا جنوداً فعلاً أم لم يكونوا، تابعين لطبقة الجنود، على النقيض من الرعايا أو من يحكمونهم. وأعفي المسيحيون الناطقون بالعربية من الضرائب، ودخل المدرسة أعداد قليلة من المسلمين مدرسة القصر. وكان الذين دخلوا المدرسة من المسلمين يرجعون بالنسب إلى الأتراك الأناضوليين القدامى أو، فيما بعد، من العائلات المسلمة في البلقان. ونتيجة لذلك، نادراً ما كان حكام الولايات الوسطى قبل القرن الثامن عشر من العرب الأصليين. ومن الاستثناءات التي حدثت للقاعدة العامة في الحكام العثمانيين المحترفين في الولايات الأساسية في الأراضي العربية خلال القرنين الأولين من الحكم العثماني هو ما حدث في حلب حيث سمّي السلطان (أحمد الأول 1603 ـ 1617) (كانبولات أوغلو حسين) حاكماً في عام 1604. فوفرت قبيلة (كانبولات أوغلو) القيادة للأكراد الذين كانوا يسكنون منطقة(جبال الكرد) في(كيليس)، وهي المنطقة الحدودية الحالية بين سوريا وتركيا، لمدة لا تقل عن قرن قبل الاحتلال العثماني. وساد الامتعاض أوساط طبقة العسكريين العثمانيين المحترفين بسبب بروز (حسين) السريع في هذه الأوساط. وتحدث حاكم الولاية السابق زاعماً بأنه سيسلم سلطته إلى «عبد أسود» قبل أن يسلمها إلى أحد الأكراد. ولربما شاركه هذا الشعور الجنرال(جاغلازاد سنان باشا) الذي أعدم (حسين) عام 1605 دون إبطاء بتهمة الخيانة، زاعماً أنه قد وصل متأخراً في معركة(أرومية). وألمح كاتب السيرة في القرن السابع عشر، المعروف

---

(1) ل. ميتن كنت. سانكتان إياليت 1550 ـ 1650(اسطنبول. جامعة بوغازجي، 1978).

في حلب،(أبو الوفا العرضي 1661) إلى أن (حسين) قد أعدم بسبب أصله الكردي وليس بسبب أيّ عمل سيئ قام به[1]. وانتقاماً له، حشد ابن أخته (علي) أقاربهم في ثورة. وسرعان ما انتشرت الثورة في شمالي سوريا، وأطلق (علي) على نفسه، كما يقال، في اتصالاته مع (دوق توسكانا) اسم(أمير وحامي مملكة سوريا)، بينما عبّر بعض الأكراد عن أملهم في أن يستطيع تأسيس إمارة كردية. وعيّن السلطان (أحمد) (علي) حاكماً على (حلب) في عام 1606 في محاولة منه لكسب الوقت، وبعد ذلك جهز جيشاً ليقضي عليه في عام 1607.[2] ولم يحكم أيّ شخص محلي آخر (حلب) حتى عام 1801.

وفي بعض الأحيان تزوج الحكام العثمانيون في الأراضي العربية من بنات المدن التي يحكمونها ليكتسبوا لقب (شريف) لأبنائهم لأن ذلك يرفع من قيمة نسبهم من جهة الأم بالإضافة إلى الأب. وقليلون منهم ساهموا في بناء مساجد لتحيي ذكرى فترات حكمهم[3]. ولكن، كما يقال، كان معظمهم لا يعرفون التحدث باللغة العربية وتعرض الكثيرون منهم للانتقادات السلبية من قبل كتّاب التاريخ المحلي ومعاجم السير المكتوبة باللغة العربية خلال قرون الحكم العثماني. ومن السهل هنا معرفة السبب. وبعد أن علم الحكام بأن نهاية مناصبهم وشيكة، انتزعوا الأموال الضرورية لشراء تنصيبهم مرة أخرى من التجار المحليين وجمعيات الأقليات الدينية. وانتهت طريقة تناوب الحكام لفترات قصيرة على حكم الولايات العربية في القرن الثامن عشر. وفقدت اسطنبول سلطتها على القول من يمثل السلطان في الكثير من حاكميات الأراضي العربية حينما ضعف النفوذ العسكري العثماني في كل من الجبهة الأوروبية وفي الولايات البعيدة عن العاصمة.

ببساطة، سأصف حكام القرن الثامن عشر بالرجال العصاميين. لكونهم كانت تعوزهم فترة الحكم الجيدة ولتمييزهم عن الحكام العثمانيين المحترفين الذين حصلوا على مناصبهم من خلال صلتهم بالعائلة الحاكمة في اسطنبول. وكان القسم الأكبر من حكام المجموعة الأولى قد رهنوا ولاءهم للبيت العثماني لكنهم لم ينشؤوا من حاشيته. إن مصطلح «المحليون» الذي استخدمه بعض المؤرخين ليس مقنعاً في الدلالة عليهم لأن معظمهم ليسوا من المواطنين الأصليين

(1) أبو الوفا العرضي الحلبي، معادن الذهب في الأعيان المشرفة بهم حلب. (دار الملاح 1987) 306 ـ 313.
(2) ماسترز. أصول الهيمنة الاقتصادية الغربية 18 ـ 22.
(3) هيغنر زلتان واتنبوخ، صورة المدينة العثمانية: الهندسة المعمارية الإمبراطورية والتجربة المدنية في حلب في القرنين السادس عشر والسابع عشر. (ليدن. برل. 2004)60 ـ 122.

للولايات التي حكموها. ومع ذلك، نجح الكثير منهم في خلق أسس محلية للسلطة العسكرية والسياسية وأظهروا درجات متفاوتة من الاستقلال الذاتي في التعامل مع الأوامر الموجهة من العاصمة الإمبراطورية. وبهذه الطريقة، كانوا حكاماً محليين بأعمالهم. ومع ذلك، من المهم أن نشير إلى أن كتّاب سير المدن التاريخيين الذين وصفوا، بشكل كبير، العلاقات والمصالح المحلية، لم ينظروا لحكامهم كحكام ذوي أصول محلية أو ممثلين لمصالح المدنيين الذين حكموهم.

وفرض الحكام العسكريون الثلاثة في ولايات الشمال الأفريقي، وهم سوكلي علي في الجزائر وعلي أوغلو في تونس وكارامنلي أحمد في طرابلس، سيطرتهم على حاكميتهم للمدن الخاصة بكل منهم في أوائل القرن الثامن عشر. وأسس الحكام الثلاثة سلالات حاكمة وراثية لأحفادهم الذين تلوهم في حكم الولايات في القرن التاسع عشر. وكانوا جميعهم مسلمين من الأناضول أو أصلهم من جزيرة (كريت) وبالمقابل، جنّدوا بكثرة خدمهم المسلحين، والذين كان يطلق عليهم (الإنكشاريين)، من الأناضول أو جزر البحر الأبيض المتوسط العثمانية. وبالرغم من أن هؤلاء الحكام ليسوا عثمانيين فعلياً أي إنهم غير متخرجين في(مدرسة القصر) في اسطنبول، لكنهم أتراك عرقياً أو على الأقل ثقافياً، فبقيت اللغة التركية العثمانية هي اللغة الإدارية لحكام شمال أفريقيا. وبهذا الرابط بقي حكام شمال أفريقيا مرتبطين ثقافياً باسطنبول وبالسلالة العثمانية الحاكمة حتى ولو لم يطيعوا الأوامر، غالباً، الصادرة من هناك.

اعترف السلطان بشرعية حكام الولايات الثلاث في شمال أفريقيا من خلال الرسائل التي عيّنهم فيها، وكان باستطاعته، نظرياً، إقالتهم متى ما شاء. في الحقيقة، أكد السلطان، ببساطة، بأن الحكام هم «خدمه المخلصون». وكان العامل الأساسي في إبقاء هذه الولايات، اسمياً، تحت السيادة العثمانية هو كل حاكم لكل ولاية يرى في الحاكمين الآخرين منافسين له في مشروع القراصنة. وقد أجبر التنافس على الهيمنة على أعالي البحار الحكام الثلاثة على إدامة العلاقة مع السلطان في اسطنبول لأجل شرعيته السياسية ولإبقاء منافسيه خارج المنافسة. وبقيت السيطرة الحقيقية للعاصمة، كما هو واضح، من خلال إطاعة أوامر السلطان، قضية ثابتة في مفاوضات الحاكمين في اسطنبول حيث كان التلويح بعرض التأييد لهم بوجودها أو التهديد بردعهم عند غيابها[1].

وخلق الاستقلال الذاتي السياسي للسلالة الحاكمة في شمال أفريقيا صعوبات لاسطنبول

(1) تالشوفال، النخب الجزائرية العثمانية وأيديولوجيتهم (2000)، مطبعة جامعة كامبردج.

وتقريباً كان كل حكام بغداد من 1747 إلى عام 1831 من الرجال الذين بدؤوا حياتهم المهنية مماليك لدى الأسر الحاكمة، بدءاً بـ(حسن باشا) الذي ثبت حكمه الأسلاف المتحدرون من أنثى. وكانت هناك محاولات، بين الحين والآخر، من السلطان لتعيين حكام رجال من خارج زمرة المماليك الحاكمة، وبتلك الوسيلة يعيد تثبيت السيطرة على الولاية. وجوبهت هذه التعيينات بمقاومة محلية شديدة، ونادراً ما استمر الحكام المعينون من السلطان فترة طويلة في مناصبهم[1]. وعمل (حسن باشا) مجلساً صغيراً خاصّاً به في قصر الحاكم يحاكي المجلس الإمبراطوري في اسطنبول الذي تلقى فيه تدريبه. واتبعت أسر الحاكم في بغداد النموذج الأكثر قرباً من النموذج الإمبراطوري الإيراني في نظم التشريفات الدبلوماسية والعسكرية(البروتوكول) وغذّت قواتها المسلحة بمماليك من جورجيا، وهو أصل عبيد الملوك الذين كان(الشاهات) يفضلونه. وبينما كان السلاطين المتتابعون في اسطنبول يرغبون بعزل السلالة الحاكمة التي أسسها (حسن باشا)، لكنهم كانوا متفقين على أن حكام بغداد المماليك هم الذين دافعوا بحماس كبير عن حدود العراق ضد طموحات الإيرانيين. فانبثقت تسوية حكم بموجبها حاكم بغداد باسم السلطان حتى وإن لم يسمِّ السلطان من يمثله. واستمر المظهر الزائف للحكم العثماني في وسط وجنوبي العراق مثلما هو حاله في شمال أفريقيا، نتيجة لقدرة الحكام على تأمين مطلب السلطان لـ«ممالكه المحمية» البعيدة بالتصدي للتهديدات القادمة من خارج الإمبراطورية. ووصل الحال بالإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر بالتشبه بالخلافة العباسية الأخيرة بعد عام 1000 ميلادي، حيث حدد الخليفة في بغداد بشكل روتيني امتيازات الرجال المعينين، الذين ليسوا من اختياره، ليكونوا اسمياً في مناصب إدارة الولايات. وسعياً وراء الحفاظ على المظهر الزائف للإمبراطورية استقر الحكام العثمانيون على نظام ليس لديهم فيه اليد الطولى لتحديد من يمثلهم في ولاياتهم القصية.

وقريباً من الوطن، ارتفع المدّ السياسي الذي مارسته عائلتان من السكان المحليين في ولايتي (دمشق) و(الموصل) في القرن الثامن عشر. وخلال فترة طويلة من ذلك القرن، كان حكام (دمشق) من عائلة(عظم)، بينما رفدت عائلة(الجليلي) في الموصل الحكم بالكثير من حكامها. وفي كلتا الحالتين، تمكن السلاطين من إزالة، الحكام المنبثقين من عائلات متسعة لم تكسب رضاهم، وكذلك العوائل التي أنجبت فرداً أجبر (الباب العالي) على الاعتراف بأحقية عائلته في الحكم. مثلما كان الحال في ولايات بغداد وشمال أفريقيا، ولكن

(1) نوينهويس. السياسة والمجتمع.76 ـ 77. الثقافة في مصر العثمانية. (مطبعة جامعة كامبردج1998).

الأمر كان أقل تحدياً في مطلب العثمانيين المستمر للمدن التي حكموها مثلما فعل (علي باي) في القاهرة، والذي سيمر ذكره فيما بعد. وبالرغم من ذلك، خدم بعض أفراد هاتين العائلتين كحكام لعقد من الزمن في أعلى التقادير دون تدخل من اسطنبول. وتمكنت كلتا العائلتين من تشييد قاعدة إسناد، إن لم تكن قوة عسكرية حقيقية، ففي مدنهم الخاصة بهم من خلال المناصرة ومهارتهم الكبيرة في كيفية إشغال العائلات المحلية الشهيرة (الأعيان) بالتناحر فيما بينها من أجل مصالحهم. وبالرغم من عيوب كلتا السلالتين الحاكمتين إلّا أن كتّاب التاريخ المحليين في بغداد ودمشق قد ثمنوا بشكل عام حالة الاستقرار التي فرضها حكمهم. وعلى غير عادة أسلافهم، كانوا يوصفون بالحكام الجيدين. ولم يكن نموذج الحكام الذين برزوا من خارج الوسط الحاكم في اسطنبول عالميّاً، بالرغم من انتشاره في القرن الثامن عشر في الأراضي العربية حيث حكم الحكام العثمانيون «المحترفون» جدة والقدس وحلب معظم القرن، وحتى في دمشق والموصل كان هناك ضابط عثماني غير دائم يقيم في المقر الحكومي(السراي). وفي حلب، عززت السلطة التي تكافح وسط سكان المدينة، وبشكل مثير للسخرية، من موقف العثمانيين. وربط الكثير من رجال الشعب أنفسهم بواحدة من الجماعتين السياسيتين: الإنكشاريين أو الأشراف ـ مفردها شريف أي من نسل النبي محمد(ص) ـ ونشبت عدة معارك ضارية بين هاتين الفئتين للسيطرة على الشوارع في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وبالإضافة إلى الفوضى المفروضة بالقوة، انشغلت العائلات المعروفة في المدينة بشكل دائم بتصرفات تنافسية شديدة على السلطة فيما بينها. فكانت النتيجة عدم ظهور فئة محلية تقدم بديلاً للرجال المعينين لحكم الولايات من قبل اسطنبول.

مصر: حالة خاصة

ربما كانت مصر الولاية الأصعب في البقاء تحت النفوذ المباشر للسلاطين العثمانيين، ويعزى ذلك، جزئياً، إلى خلق أسر تتسم بالروح العسكرية هناك في فترة الحكم العثماني، لكن الذاكرة الجمعية في الولاية التي كانت القاهرة فيها مقرّاً للسلطنة، قد عملت أيضاً على تقويض المطالب العثمانية باقتصار الحكم عليهم. بعد كل شيء، لم يكن وجود الأسر المتسمة بالروح العسكرية حالة تتفرد بها القاهرة. حيث كانت هيمنة المماليك من أصول جورجية على الحياة السياسية في بغداد تشبه، وإلى حد كبير، حالة مصر. ولكن ولاء النظام المملوكي في العراق للسلطان في اسطنبول يختلف بشكل كبير عن الطاعة الضعيفة التي اتسم بها معاصروهم في القاهرة. ويعزى ذلك، جزئياً، إلى تعددية الأسر التي تشكلت في القاهرة مقارنة بأسرة الحاكم الوحيدة في بغداد وطرابلس وتونس والجزائر وبسبب وجود مراكز القوى المتنافسة، وصف بعض مؤرخي مصر النظام العثماني بأنه نظام لامركزي بشكل كبير جداً من أصوله تقريباً، وهذا ما جعل نظام الحكم في القاهرة مغايراً لنظم الحكومات المحلية في الإمبراطورية بالإضافة إلى اختلافها عن أنظمة الحكم التي سبقتها تاريخيّاً وتلك التي خلفتها[1].

واستمر السلاطين العثمانيون بتعيين رجالهم في منصب حاكم القاهرة طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، لكنهم، كالعادة، لم يمارسوا احتكار السلطة السياسية في المدينة. وفي منتصف القرن السابع عشر بدأت أسر مستقلة متسمة بالروح العسكرية تتنافس على النفوذ السياسي. وكان لبعض هذه الأسر أصول ترتبط بالضباط العثمانيين العصاميين المعينين في القاهرة، وكانوا دائماً ما يتباهون بأصولهم المملوكية، فشكلوا أسراً أخرى[2]. وتولى الأمراء *الزائفون*، الذين كانوا يترأسون هذه الأسر، ميزان القوة العسكرية في القاهرة بالرغم من

(1) نيالي حنا.

(2) جون هاثوي، حكاية طائفتين:الأسطورة، والذاكرة والهوية في مصر العثمانية. (مطبعة جامعة نيويورك الحكومية)2003.

الوجود الصوري لحامية الانكشاريين هناك لتأييد سلطة وأوامر الحاكم القضائية[1]. في القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر انقسم معظم الأمراء في القاهرة إلى فئتين هما الفقارية والقاسمية اللتين انشغلتا في صراع فئوي دموي مستمر لكسب النفوذ في المدينة. إضافة إلى ذلك، كانت كلا الطائفتين ـ كل واحدة ـ تواجه حامية الإنكشاريين دورياً في صدامات مسلحة في شوارع القاهرة. ولكن كان هناك توازن عسكري، فلم يظهر أيّ من طرفي النزاع الفئوي المسلح بقوة كافية لتحدي سلطة السلطان الفخرية لكي يحكموا مصر. وبميزان القوة غير المستقر هذا، استمر الحكم العثماني لأكثر من قرن في مأزق غير مريح[2].

تغيّر الوضع الراهن آنذاك في القرن الثامن عشر عندما انبثقت مجموعة جديدة من الأمراء تعرف باسم (الكازدوغلية). وقد ائتلفوا في البداية مع (الفقارية)، ولكنهم في عام 1754 أصبحوا هم الفئة السياسية المتنفذة في القاهرة باستحقاقهم. حيث أصبح أكثر الأسرة(الكازدوغلية) طموحاً، (بولات كابان علي) «قيصر السحاب» والذي كان يعرف أيضاً باسم (علي باي الكبير)، الرئيس الفعلي لمصر باعتباره «شيخ البلد» ومعناها حرفيّاً «رئيس البلدة» بين عام 1760 وعام 1766، ومرة أخرى بين عام 1767 وعام 1772. وكان هذا اللقب يعني الشخصية السياسية المتنفذة في المدينة خلال فترة السلطنة المملوكية، وأعيد إحياؤه كدليل على الحنين لعبق نظام الحكم القديم. ويلمح استخدامه إلى طموح بعض الأمراء على الأقل لاستعادة استقلال السلطنة التي أُسست في القاهرة.

عمقت مخاوف حدوث هذا الأمر احترام بعض أفراد طبقة العلماء المسلمين في مصر للسلطنة في اسطنبول. وبالرجوع إلى الماضي خلال القرن الثامن عشر غير المستقر، بدأ (عبد الرحمن الجبرتي1825 ـ 1826) تدوينه لتاريخ مصر بوصف متألق لفترات حكم السلطان(سليم) والسلطان (سليمان)، قائلاً إن السلاطين العثمانيين قد أنشؤوا أفضل حكومة عرفتها مصر منذ عصر «الخلفاء الراشدين 632 ـ 661»[3]. وكانت هذه محاولة خفية لتنبيه القارئ لفقدان العدالة في زمن المؤلف. وقبل ذلك، كتب رئيس مدرسة الأزهر (أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري 1778) بحثاً كلاسيكيّاً عن تأسيس السلطنة وفيه أكد على ضرورة سيادة

(1) ونتر، بروز المماليك. 87 ـ 106.
(2) مايكل ونتر، المجتمع المصري في ظل الحكم العثماني. (لندن.1992)49 ـ 77.
(3) عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، المجلد السابع. (القاهرة لجنة البيان العربي 1958 ـ 1967. المجلد الأول.65 ـ 66.

العدالة وحكم القانون. وأوضح (الدمنهوري) للقراء بأن البيت العثماني قد زوّد السلطنة فقط بالمرشح الفاضل. وتشير دراسته إلى أن (الجبرتي) لم يكن هو الوحيد الذي نظر إلى تطورات القرن الثامن عشر بعدم ارتياح.

وألهمت الصدمة التي خلفها تهور طموحات (علي باي)، بشكل محتمل، المؤلفين لمساندة البيت العثماني. ففي عام 1768، طرد (علي باي) الحاكم العثماني ورفض إدخال الرجل الذي عيّنه السلطان (مصطفى الثالث1757 ـ 1774) كخلف له. بعد ذلك، وفي سلوك فيه تحدّ غير مسبوق، عيّن أحد مماليكه المقربين حاكماً على (جدة) في عام 1770 وبهذا قوض ادعاء السلطان العثماني بكونه حامي الحرمين في الجزيرة العربية. وغزا نائبه (محمد باي أبو الذهب) التابع لـ(علي باي) سوريا في السنين التالية. وهناك، ائتلفت قواته مع القائد العربي القبلي القوي (ظاهر العمر) الذي سبق له أن سيطر على منطقة (الجليل) لعقود عديدة. ونجحا معاً في هزيمة الجيش العثماني الذي أرسل لإيقافهما والزحف على (دمشق)، بالرغم من أن حاميته قد صمدت وراء أسوار حصن المدينة.

وتعثرت طموحات (علي باي)، التي أعلت لقبه، عند أسوار حصن المدينة، بينما غير (أبو الذهب) موقفه والتحق بجيش النجدة العثماني. ولم يتنازل (علي باي) عن طموحاته، وعاد إلى سوريا ليجدد محاولته في عام 1771 بمعونة (ظاهر العمر) مرة أخرى. وساندت هذه المحاولة منجنيقات البحرية الروسية في بيروت، لكن هذه المحاولة باءت بالفشل مرة أخرى بسبب خيانة نائب (علي باي) ونسيبه (محمد باي) الذي انتقل إلى جانب العثمانيين. واستعيدت سلطة السلطان العثماني فعلياً في مصر بوفاة (علي باي) عام 1773. وبالرغم من ابتلاء طائفة الـ(الكازدوغلية) بالتنافس الداخلي بين مختلف الأمراء إلّا أن طائفة(الكازدوغلية) حافظت على نفوذها الفعال في الولاية. ووافق الأمراء على تعيين حكام صوريين على القاهرة من اسطنبول حتى غزو نابليون في عام 1798. وبعد أن واجه التحدي استمر الحكم العثماني بمظهره الزائف في مصر[1].

(1) أمنون كوهين. فلسطين في القرن الثامن عشر، أنماط الحكومة والإدارة.(مطبعة الجامعة العبرية. 1973)83 ـ 104.

الخاتمة

كان هناك تناقص في نفوذ السلطان على جميع الولايات العربية تقريباً خلال القرن الثامن عشر. وكان فقدان العثمانيين للسلطة في مصر أكثر شدة خلال الربع الثالث من القرن الثامن عشر واضطر السلاطين للاقتناع بحكام مدن شمال أفريقيا وبغداد الذين كانوا يحكمون بالاعتراف صورياً بسيادة اسطنبول. ولكن لا يهم كيف أصبح ضعف نفوذ شؤونه الحقيقي على المستوى المحلي، فقد بقي السلطان بعيداً عن الاعتراض على شرعية حكمه كملك. واستمر دفع الضرائب إلى اسطنبول حتى لو رفع الموظفون المحليون نسبة المبالغ الكلية التي كانوا يحتفظون بها لأنفسهم. والأهم من ذلك، استمر توافد القضاة من اسطنبول ودعموا، بشكل نموذجي، نفوذ السلطان الشرعي على مناطق نفوذه المترامية الأطراف.

إن حقيقة الحياة السياسية للنخب السنية في الأراضي العربية، ببساطة، لم تكن بديلاً عملياً للبيت العثماني. وقد أدرك العاملون المحليون بأن العمل ضمن النظام العثماني يخدمهم بشكل أفضل من العمل خارجه. علاوة على ذلك، فإن نموذج فترة التحدي المصري أظهرت بأنه على الرغم من أن السلطان وأجهزة الدولة التي يسيطر عليها كانوا أضعف، في القرن الثامن عشر، مما كانوا عليه في السابق، إلّا أن السلطان لم يزل يمتلك مصادر كافية للقضاء على التحديات المباشرة لنفوذه والتي ستواجهه. وكان مقياساً لمكانة السلالة الحاكمة، وإن لم تكن بقوتها الحقيقية، أنه في الاحتفال بوصول (نابليون) إلى مصر، كان السلطان (سليم الثالث 1789 ـ 1807) لا يزال مسيطراً، على الأقل صورياً، على الميراث الذي تركه له سلافاه اللامعان (سليم) و(سليمان) في الأراضي العربية. وكانت اليمن هي الاستثناء الوحيد.

بالإضافة إلى الانطباع بالاستمرارية غير المتقطعة، كان عهد الحكم العثماني بين فترة الفتوحات الأولى في 1516 ـ 1517 وعام 1798 مستقراً نسبيّاً في الولايات العربية. وكانت هناك استثناءات واضحة في العراق الذي يقع على حدود إيران، المنافس الرئيس للعثمانيين، وفي لبنان حيث الصراعات السياسية على إمارة (جبل الدروز) أو كما يسميها العثمانيون

(سبل الدروز) التي أدّت إلى التمرد المتكرر. وكانت هناك أيضاً أحداث قليلة جداً لثورات شعبية مثل الاضطراب الطويل جداً الذي عرف باسم ثورة (نقيب الأشراف) في القدس، التي قامت بين عام 1702 وعام 1706 ضد الحكام الفاسدين[1].

وازداد تفجر الهيجان المدني في العقود السيئة في بدايات القرن التاسع عشر. ومن الجدير بالذكر، أنه حتى عند حدوث مثل هذه الثورات، لم يشكك الثائرون بشرعية البيت العثماني بل يشككون في نوعية الرجال الذين اختارهم ليكونوا ممثلين له. وبعيداً نسبياً عن ثورات الفلاحين والتمردات المدنية، اتسم التاريخ السياسي لقرون الحكم العثماني الثلاثة الأولى وبشكل مستمر بمكائد قصور الحكام والنزاعات بين مختلف المجموعات المسلحة والتي كانت تشكل القوات المسلحة المحلية، وقد كانت هذه النزاعات دموية لكنها كانت قصيرة الأمد. ويبدو أن الحياة المدنية لم تتعطل كثيراً حتى في الاضطرابات السياسية الكبيرة. ويؤكد ذلك الانطباع وصف التاجر الألماني (وولفغانغ إيغن) لثورة (حلب) التي قام بها حاكمها(أبازا حسن باشا) في عام [2]1658. عادت التجارة إلى وضعها الاعتيادي بعد هزيمة الثائرين على أيدي القوات الموالية للسلطان (محمد الرابع1648 ـ 1687) واستؤنفت وتائر الحياة اليومية.

لم يهدد أحد من الثائرين، خارج القاهرة أو حلب، سلطة الحكم العثماني أثناء الفترة القصيرة التي اعتلى فيها (كانبولات أوغلو) المسرح السياسي. بل إنهم سعوا إلى الفوز بحظوة النظام العثماني. وبعد أن أشرنا مكامن الضعف في الحكومة المركزية في تلك الفترة، يمكننا أن نسأل: «لماذا استمر الحكم العثماني في الأراضي العربية في القرن الثامن عشر؟» ويبدو أن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في القوانين التي طبقها النظام العثماني في القرن الأول من حكمه. وبشكل أكثر حسماً، إنه يستند إلى الشرعية التي كانت النخب المسلمة السنية ترغب في إضفائها على السلاطين العثمانيين ولولا ذلك التعاون لأصبحت هيمنة البيت العثماني على حياة المنطقة السياسية ضعيفة في أحسن الأحوال. لم تبقَ الإمبراطورية على الأراضي العربية بسبب التهديد بالقوة، بل ثبتت لأن السلالة العثمانية الحاكمة قد استوعبت نخب المنطقة باعتبارهم متعاونين طوعاً، وهذا ما سنعرضه في الفصل القادم.

---

(1) ثورات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في فلسطين.(صحيفة فلسطين 1994)51 ـ 66.
(2) مؤلّف كتبه (أندرياس تيتز. فيينا. 1980).

الفصل الثاني

مؤسسات الحكم العثماني

دخل الإنكشاريون سوريا في عام 1516 كقوات صدمة للإمبراطورية التي كابدت لقرنين من التحولات السياسية. وفي هذا المجال، كان العثمانيون فقط من بين السلالات غير العربية الحاكمة المختلفة التي نجحت في تولي السلطة في الأراضي العربية ابتداء من القرن العاشر حين دخلت الخلافة العباسية في فترة انحطاطها الطويلة. وكان الجنود العبيد وقادة القبائل الذين أسسوا السلالات الحاكمة التي حكمت من المغرب إلى العراق في القرون الانتقالية بين العصر الإسلامي القديم والفترة الحديثة المبكرة أميين تماماً، بلا خبرة في حكم الدول بتقاليد بيروقراطية. ولكونهم كانوا على الدوام غرباء عن ثقافة المدن التي احتلوها، فقد اقتنع السلاطين الزائفون باختيار النخب الدينية الناطقين بالعربية ليعملوا كواجهة شعبية لنظامهم. وهدد وصول العثمانيين ذلك الاحتكار المعرفي الذي مارسه العلماء المحليون الذين حجبت مكانتهم من قبل البيروقراطيين الذين كانوا يتلقون أوامرهم من اسطنبول. وبسبب مواجهتهم للتحول التام في موضع السلطة السياسية الجغرافي، كان على نخب العلماء في القاهرة ودمشق وبغداد الاقتناع بالمكانة المحلية بدلاً عن الآفاق الإمبراطورية.

تطلب فرض المؤسسات العثمانية على الولايات العربية توسط النخب السنية المحلية الناطقين بالعربية مكاناً في نظام حكم السلطان. وقدم العثمانيون تنازلات قليلة لمواءمة حكمهم مع ظروف موجودة مسبقاً في الأراضي العربية، وكان ذلك أفضل من التشديد على العامة في إيمانهم بالإسلام مع تلك التي لدى معظم رعاياهم العرب. كان الموظفون العثمانيون الذين حكموا العرب يتحدثون لغة غير مفهومة بشكل كبير للعرب الذين كانوا تحت سلطتهم. لكن الإسلام وفّر بلاغة سياسية عامة قابلة للفهم من الحكام ورعاياهم. وعند الاستذكار، كان الميل نحو الإيمان المشترك بمثابة حجر الزاوية لعلاقتهم. وافق المسلمون

السُّنة بأن مكانتهم في الإمبراطورية كانت مصانة وكانوا يعتبرون مؤسسات الإمبراطورية مؤسساتهم، وبدرجات حماسة متفاوتة. وكانت المؤسسة الأساسية بين تلك المؤسسات هي مؤسسة السلطنة.

السلطنة

يعزى فشل سلالة الحكم العثماني في تثبيت سيطرة دائمة على اليمن أو لتحقيق نجاح عسكري في المغرب، جزئيّاً، إلى المسافة البعيدة الفاصلة عن اسطنبول. إن الحقيقة البسيطة تتلخص بأن النجاح العسكري في الفترة الحديثة المبكرة كان مرتبطاً مباشرة بطول خط الإمداد من العاصمة إلى ميدان المعركة[1]. ببساطة، كان اليمن والمغرب بعيدين جداً عن مركز الإمبراطورية فلا يمكن شنّ حملة عسكرية طويلة الأمد على أيّ منهما. وعلاوة على طموحات العثمانيين الصعبة، فإن السلالات الحاكمة في كل من اليمن والمغرب تتباهى بنسبها الذي يرجع إلى واحد أو أكثر من أحفاد النبي محمد(ص). وقدم غطاء الشرعية الدينية، الذي يمكن لأيّ من الخصوم أن يدعيه، نقطة تجمع سياسية قوية لأولئك الذين يعارضون توسع السيطرة العثمانية[2]. وكان من الصعب على السلطان في اسطنبول أن يتفاخر بصدق على أيّ من المسلمين، أو على أولئك الذين في بلده بأن نسبه أفضل من نسب أنداده حينما واجه سلالات ادعت نسبها «للبيت النبوي الشريف».

ولضجره من عدم امتلاك البيت العثماني نسباً مناسباً، كتب (مرعي الكرمي1624) في القاهرة في بدايات القرن السابع عشر وسعى إلى خلق نسب عربي لـ(عثمان غازي) بالرغم من عدم تسميته لسلف محدد كمؤسس للسلالة الحاكمة[3]. ويبدو أن محاولة (مرعي) قد لاقت أصداء قليلة بين معاصريه، لكن (محمد بن أبي السرور) ذكر التوكيد الذي أورده المؤرخ الأخباري في القرن السادس عشر (ابن إياس) بأن (عثمان غازي) يرجع في نسبه إلى الخليفة (عثمان بن عفان636 م.). ودون التعليق على مدى مصداقية هذا الادعاء الذي كما يبدو بأنه يستند فقط إلى حقيقة أن كلا الرجلين حملا الاسم نفسه (عثمان والذي يلفظ باللغة

(1) رودس مورفي. حروب العثمانيين. 1500 ـ 1700. نيوبونسوك. 1999)20 ـ 25.

(2) عبد الرحمن المؤذن. فكرة الخلافة بين المغاربة والعثمانيين.

(3) مايكل ونتر. مديح عرب القرن السابع عشر لسلالة الحكام العثمانيين. (دراسات آسيوية وأفريقية.1979) 130 ـ 156.

التركية عصمان)، استمر (ابن أبي السرور) بوصف نسب(عثمان غازي) القادم من أواسط آسيا بدقة حيث تابع علم الأنساب المفصل في تواريخ السلالات العثمانية الحاكمة التي سبق له أن راجعها[1]. ومن الواضح أن المؤلف لم يعتقد بأن (عثمان غازي) من أصل عربي. ولم يهتم بذلك. بل إن شرعية الحكم العثماني في الأراضي العربية استند إلى تفهم علماء الدين المسلمين الشرعيين لعرف السلطنة. وهذا ما أعطى الشرعية للبيت العثماني لديهم وليس النسب المشكوك في أمره الذي يعود في الأصل للجزيرة العربية. وكانت السلطنة، باعتبارها مثالاً سياسياً، نتاج تحول نظرية المسلمين السياسية التي ظهرت في القرن الخامس قبل وصول الجيوش العثمانية.

تعود نظرية المسلمين السياسية إلى الدولة التي أسسها النبي محمد(ص) في عام 622 م في المدينة. وتحت تسمية(الأمة) انضوى جميع المسلمين واليهود والمسيحيين الذين قبلوا بسيادة الإسلام السياسية عليهم. وكان النبي هو قائد الدولة، ولكن في هذه الحالة، كان النبي قائداً سياسياً أكثر من كونه قائداً دينياً. وفهم نموذج قيادته الجامع بين النبوة والسياسة من المسلمين على أنه يتبع نموذج الأنبياء اليهود نفسه المذكورين في القرآن الكريم:﴿موسى وداود وسليمان﴾ فثلاثتهم كانوا قادة سياسيين بالإضافة إلى تلقيهم الإلهام السماوي. وحين توفي النبي فجأة عام 632م، لم يكن له خلف واضح فاتفق مجتمع المؤمنين على أبي بكر، وهو واحد من الأوائل الذين دخلوا الإسلام ووالد زوجة النبي(عائشة). وآمن المسلمون أنه بوفاة النبي انتهى نزول الوحي لكن الدولة السياسية التي أسسها لم تنتهِ وكان دور أبي بكر أن يأخذ على عاتقه القيادة السياسية للأمة لكنه لم يكن عليه القيام بدور قائد الأمة الديني. ولعدم وجود مفردة سياسية تعبر عن توصيف دقيق لدوره أطلق على (أبي بكر) مصطلح خاص هو الخليفة(ويعبر عنه باللغة العربية «خليفة رسول الله» أي الذي خلف رسول الله في قيادة الأمة). وتطور منصب الخليفة بمرور الزمن. ونتج عن توصيف من له الحق بتقلّد هذا المنصب وما مواصفاته في النهاية انشقاق طائفتي الشيعة والسُّنة المسلمتين. وحدث أول اضطراب في عام 656م عندما قتل الخليفة الثالث (عثمان) على أيدي جنود مسلمين. فهو لم يعتبر وريثاً وغالبية الأمة كانت تساند تنصيب (عليّ) خليفة فهو ابن عم النبي وزوج ابنته فاطمة ووالد أحفاد النبي الوحيد. فرفضت قبيلة (عثمان) الأموية(نسبة إلى بني أمية) الإقرار بحق عليّ في قيادة الأمة فبدأت حرب أهلية. وحين اغتيل عليّ في عام 661م، سيطر

(1) محمد بن أبي السرور. المنح الرحمانية في الدولة العثمانية.(.دار البشائر. 1995)9 ـ 16.

الأمويون على الخلافة واستمروا فيها حتى عام 750م حين استبدلتهم ثورة بقبيلة أكثر قرباً من النبي محمد هم (العباسيين) أو (بني العباس) الذين استمر حكمهم من عام 750 - إلى عام 1258.

كان منصب الخلافة في عهد الأمويين منصباً سياسياً إلى حدّ كبير جدّاً، جسّد ذلك اللقب الذي استخدمه معظمهم وهو لقب «أمير المؤمنين» في إشارة واضحة إلى دورهم في قيادة جيوش المسلمين. وتعارض ذلك مع الطائفة التي تعتقد بأن منصب الخليفة يجب أن يكون ذا وظيفة روحية تتجسد في إطلاق تسمية «إمام» ويعني حرفياً باللغة العربية(الشخص الذي يقف أمام الآخرين) كما في حالة الشخص الذي يتقدم صفوف الناس في صلاة الجمعة، وقد ساند الكثير من هؤلاء الساعين إلى دور ديني أكبر لهذا المنصب ترشيح واحد أو أكثر من سليلي أو أحفاد النبي محمد، الحسن والحسين، لأنهم يعتقدون بأن المتحدرين من نسب النبي المباشر فقط هم المؤهلون لحكم الأمة. وبمرور الزمن، أصبحت تسمية المنادين بهذا الاعتقاد «بالشيعة» وهو المختصر لعبارة «شيعة عليّ» أو بمعنى (حزب عليّ أو طائفة عليّ).

وبدأ العلماء المسلمون السُّنة صراعهم مع قضيتين في تنظيرهم لمعنى الخلافة، وظيفتها ومن يستحق المنصب، خلال القرون الأخيرة من حكم العباسيين فقط. وحتى في مثل هذه النقاشات لم تقدم نظرية تأملية دقيقة للدفاع عن المنصب، بل كانت تفصيلاتهم لمميزاته وصفاً تاريخياً للسابقين. وكانوا يعتبرونها نظرية جيدة غطت جميع النماذج التاريخية المعروفة. وآمن الإجماع السني بأن المنصب هو منصب سياسيّ أوّلاً، ولكن هناك دوراً دينياً للخليفة يتجسد في إطلاق لقب «الإمام» عليه. ولكن في وظيفة منصبه هذه، كان الخليفة مقيداً جدّاً بالمناسبات الاحتفالية مثل إمامة صلاة الجمعة أو الاهتمام، بين الحين والآخر، بالحج سنوياً إلى مكة. وكان على الخليفة أن يتصرف كقائد أخلاقي لجموع المؤمنين وأن يجسد روح القانون الإسلامي كما نشأت. لكنه ليس مصدراً لهذا القانون، فالمصدر هو القرآن وأعراف النبي محمد(ص) وتفسيراتهما. وقد ترك هذا الدور لجماعة علماء الدين، لهذا السبب، فإن النسب سيكون واحداً من المؤهلات الضرورية التي تحدد إمكانية شغل المنصب. وكان جزء كبير جداً من الشيعة، أو ما يعرف بالشيعة الإمامية، يريدون أن يكون المرشحون لشغل موقع الإمام الذي سيمارس سلطة روحية تامة على المؤمنين فقط من النسب الذي يرجع إلى (الحسين) حفيد النبي محمد (ص). وكان دور الإمام السياسي لا علاقة له بعلماء الشيعة وفي الحقيقة لا أحد من أئمة الشيعة بعد (عليّ) حكم الدولة أبداً. لكن الشيعة يؤمنون

بأنه حين يعود آخر أئمتهم الذي دخل في غيبة في وقت ما بعد عام 873 سيؤسس الحكم العادل قبل أن يحل يوم الحساب الأخير. ومنذ القرن الحادي عشر وما بعده كان على علماء الدين المسلمين السُّنة أن يتعاملوا مع حقيقة أن الخليفة الشامل، الذي أشارت إليه النظرية السياسية الإسلامية مسبقاً باعتباره الرئيس الشرعي الوحيد للأمة الإسلامية، ما هو إلّا رئيس صوري في أفضل الأحوال كما هو حال الخلافة العباسية الموحدة سابقاً والتي تقسمت إلى دول متنافسة. واقترح (علي الماوردي1058) تسوية قد يستطيع المجتمع عن طريقها إدراك وجود حكام مستقلين والذي استخدم لذلك المنصب لقب (أمير) أو قائد. ويعتبر الأمير شرعياً إذا تلقى ترخيص المنصب من الخليفة المتولي والذي يحكم وفقاً للقانون الإسلامي. وبعد (الماوردي) كرس علماء آخرون اهتماماً كبيراً بالقضية ذاتها وفي النهاية تُبنّي نموذجه[1]. ومنح العلماء بالإجماع مثل هؤلاء الحكام لقب (سلطان): وهي مفردة مشتقة من الكلمة العربية (سلطة). وأكد العلماء بأنه ما دام هؤلاء السلاطين يحكمون وفقاً للقانون الإسلامي فإنه يجب على أتباعهم طاعتهم إقراراً بأنها إرادة الله للقيام بذلك.

واعترف العلماء السُّنة بالإجماع بتشظي العالم الإسلامي سياسيّاً، لكن ذلك يدعم شرعية تعدد السلاطين ما داموا فقط يعترفون بأحقية الخليفة النظرية في استبدالهم للدلالة على قوة الخليفة. ودلالة على هذا الولاء للمنصب الأعلى، حملت عملة مملكة السلطان اسم الخليفة بالإضافة إلى الدعاء بالبركات للخليفة أثناء صلاة الجمعة ومدح الخليفة قبل مدح السلطان الحاكم فيها. وكانت واجبات السلطان الأساسية حماية حياة وممتلكات المسلمين والحكم وفقاً للقانون الإسلامي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. حسب الصياغة القديمة[2]. وظهر في المعاهدات الأخيرة شرط إضافيّ هو شنّ الحرب ضد الكفار، وكتب هذا الشرط بعد عهد الحروب الصليبية. وبعد أن واجهتهم حقيقة تسنم الحكم من غير العرب أقرّ العلماء أن صلاحية السلطان الخاصة في الحكم لا تعتمد على تحدّره من (قريش)، بل إن موالاة السلطان للمبادئ والقيم الإسلامية أكثر من نسبه تمنح الحاكم الشرعية في نظر رعاياه. وخلقت هذه الصيغة طريقاً نحو الشرعية السياسية للحكام غير العرب الذين هيمنوا على الشرق الأوسط للقرون السبعة التالية.

وكتب علماء عرب تعليقات عن الحكم الإسلامي بعد سقوط بغداد عام 1258 أخفي

(1) علي الماوردي. الأحكام السلطانية والولاية الدينية. القاهرة. (المطبعة التوفيقية.1978).

(2) مايكل كوك. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي (مطبعة جامعة كامبردج. 2000).

أو أهمل فيها أيّ دور للخلافة في حياة المسلمين السياسية. وعثر على نموذج للتطور في مفاصل الخلافة في (مقدمة عبد الرحمن بن أبي زيد بن خلدون 1406). بعد التأكيد على أن الخلافة هي الشكل الوحيد فقط للحكم في تاريخ العالم، استنتج ابن خلدون أن هذا المنصب كان موجوداً حقاً فقط خلال عهد الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل فقط (632 ـ 661) وتمتع الحكام التالون لهم بـ«سلطة ملكية» التي كان يمكن أن يتباهى بها أيّ حاكم مسلم أقام العدالة وحكم وفقاً للشريعة. ومثل هذا الحاكم يمكن أن يطالب بأيّ لقب يرغب به، بما فيها لقب الخليفة. ويعتبر ابن خلدون أن الخلافة «الحقيقية» للخلفاء الراشدين كانت ماضياً[1]. وبهذا التقييم، يحذو ابن خلدون حذو العالم المسلم (تقي الدين بن تيمية 1328) الذي أكد بأن الخلافة انتهت بوفاة (عليّ) مستشهداً بقول ينسب للنبي محمد(ص): «ستستمر الخلافة ثلاثين عاماً وبعدها ستتحول إلى حكم ملكي». وحسب رأي (ابن تيمية)، فإن الحكم الملكي الذي تلا الخلافة كان شرعياً ما دام الملك قد كان يتبع تعاليم القانون الإسلامي وكان يحكم بعدالة[2]. باختصار، إن أفعال الحاكم هي التي تضفي عليه الشرعية وليس لقبه أو نسبه.

على النقيض من تسويغ العلماء العرب للسلطنة في غياب الخلافة، طالب السلطان العثماني (محمد الأول) بصراحة بلقب (ظل الله على العالمين) أي (خليفة الله على الأرضين). وهذا يتطابق مع الفهم الناشئ في المذهب الحنفي خارج الأراضي العربية في فترة ما بعد المغول حيث كان أيّ حاكم مسلم يطالب شرعياً بلقب الخليفة. ولم يكن هذا الفهم متناقضاً مع تفسير فكرة السلطة الملكية التي فصلها ابن خلدون. وذهب (أبو سعود أفندي) بعيداً بشأن استخدام اللقب التاريخي وكان أبو سعود قد عمل كمستشار قانوني للسلطان (سليمان) أو كما يعرف بشيخ الإسلام، حين ادعى بأن البيت العثماني ليس فقط حقاً سماوياً للقب الخليفة، بل هو حق خاص.

بالرغم من الدعاية المؤيدة للسلطان/الخليفة التي أطلقتها اسطنبول. ولم يمنح الكتّاب العرب قبل القرن التاسع عشر لقب الخليفة للسلاطين العثمانيين[3]. وبحسب رأيهم، فإن اللقب لا يمكن انتقاله ببساطة للشخص الذي لا ينتسب لقبيلة النبي محمد(ص). بل اعترفوا،

(1) عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة. ترجمها فرانز روسنثال. نيويورك. 1958.
(2) تقي الدين بن تيمية. كتابات مختارة لابن تيمية عن الدين الإسلامي والحياة والمجتمع، ترجمها محمد عبد الحق الأنصاري. (الإدارة العامة للثقافة والنشر (2000 م /1421هـ)495.
(3) ونتر، المجتمع المصري. 29 ـ 32.

بشكل مثالي، أن السلاطين قد ورثوا «الملكية ومجد الخلافة» إن لم يكونوا قد ورثوا المنصب نفسه[1]. استخدم (عبد الرحمن الجبرتي) خطة مختلفة حين كتب أن السلاطين العثمانيين اتبعوا المنظومة السابقة التي اتبعها الخلفاء الراشدون في إدارة شؤون الأمة من خلال حكمهم الجيد ونشر الإسلام على «غير المؤمنين»[2]. باختصار، لو لم يلقب السلاطين العثمانيون بلقب الخليفة، لاستحقوا ولاء وفخر رعاياهم مثلما استحق أوائل الخلفاء المسلمين ذلك بسبب عفّتهم السياسية.

بدون أيّ خلفية، خضعت المؤسسة الدينية السُنية الناطقة بالعربية لحكم السلاطين ذوي الأصول غير العربية ما داموا يؤازرون ويحمون الدين. وبدا أن الذين عاشوا خلال قرون الحكم العثماني كانوا يرغبون بتوسيع مدى شرعية سلاطينهم أكثر مما فعل أسلافهم الذين عاصروا نظام المماليك. وقد كان خضوعهم نتاج فهم السلاطين العثمانيين لماهية الأفعال التي تساعد على نشر التفهم لاستقامتهم الأخلاقية في الأراضي العربية. وباطلاعهم على وصف الحاكم العادل في التوصيف الإسلامي للحكومة الحسنة، واظبوا على تبنّي هذا النموذج. وظهر أن جهودهم قد نجحت في ذلك. فقد أكد (ابن أبي السرور)، في خلاصته الوافية لسيرة السلاطين العثمانيين وحكامهم في مصر، على «تعهد السلطان بشنّ حرب عادلة ضد «الهراطقة» و«الكفار» بالإضافة إلى دوره بالتبرع للجمعيات الخيرية المسلمة. وعلى النقيض من ذلك، سلّط (ابن أبي السرور) الضوء على ضعف الولاة المماليك، بالإضافة إلى تحالفهم مع «الشيعة ذوي البدع» (الروافض) ـ كما يسميهم ابن أبي السرور ـ في إيران تبريراً لهزيمتهم النهائية. وحسب وجهة نظر (ابن أبي السرور)، فإن اللّه قد حقق هدفه من خلال أفعال خادمه، السلطان (سليم)، وكان الإيمان والولاء والأعمال الحسنة كلها ميزات تبدو ضرورية للحاكم الشرعي ليستحق ولاء «أهل السُنة».

وكان واضحاً للنخب السُنية الناطقة بالعربية بأن البيت العثماني لا يمتلك حقّاً حصرياً بالسلطنة. وأشار (شمس الدين محمد بن طولون 1546) إلى ازدواجية النظام الجديد في وصفه التاريخي كشاهد عيان 1672 إلى أن سيطر(سليم) فعلياً على دمشق، وكان يفضل أن يطلق عليه ببساطة تسمية «ملك الأناضول» حيث إن لقب «ملك» لقب حيادي عند (ابن طولون) لا يتضمن امتيازاً سماوياً. وحين سيطر الثائر (الغزالي) على المدينة في عام

---

(1) المديح العربي في القرن السابع عشر 155 ـ 156.
(2) الجبرتي. عجائب الآثار. المجلد الأول، 66.

1520أصبح هو السلطان الشرعي في سرديات (ابن طولون) بينما كان مناوئه (سليمان) ببساطه «ملكاً». ولم يطلق (ابن طولون) لقب «سلطان الشام» على (سليمان) إلّا بعد أن استعادت القوات العثمانية المدينة. وكان هناك أربعة سلاطين حاكمين لسنوات عديدة ـ مملوك، عثماني، مملوك، عثماني ـ وأقرّ (ابن طولون) بشرعية كل منهم بالتناوب دون تعليق تحريري(مكتوب)[1]. ويتضمن الأسلوب المعتاد الذي أقرّ به الاستسلام للحقائق التاريخية أكثر من الحماسة للتغيير.

وبمرور الوقت اختفت هذه الازدواجية. وبعد قرن ونصف، كتب (إبراهيم الخياري 1672 م.) من المدينة قصائد يمتدح فيها السلطان (سليم الأول) وفتحه لدمشق، حيث ادعى فيه الشاعر بأنه أعاد العدالة للمدينة الساحرة التي سبق للخلفاء أن حكموا فيها[2]. واستبدل (بانيجيرك) الازدواجية التي وصفها (ابن طولون) بتغيير النظام. وعند الاستذكار، أصبح الحكم العثماني عند (الخياري) أمراً مقدراً سماوياً. واتسم المجتمع بالتسلسل الهرمي لدى النخب المثقفة السنية في المراكز المدنية مثل القاهرة ودمشق وبغداد والمدينة وكان السلطان على قمة الهرم. وكان العلماء يؤمنون بأن مجتمعهم لن يستطيع الاستمرار في الأداء دون شخص يقوم بعمل السلطان، ولا بديل له سوى الفوضى. وكان الولاء للسلطان، عند المسلمين السُّنة، مرتبطاً بإيمانهم الديني بدوره الحاسم كمقيم للعدالة. ولأن اعتلاءه العرش كان مقدراً ببركة من اللّه، كان على السلطان أن يطبق عدالة اللّه.

ولإضفاء الشرعية على الحكم العثماني، كان الكتّاب العرب السُّنة يستشهدون بدور السلطان في حماية الإسلام السُّني أمام التفسير الشيعي البديل لأدبيات الإسلام الذي انتشر في إيران. وكان هذا الأمر هو أوضح ما كتبه العلماء في السير التاريخية في الموصل وبغداد[3]. وثمّنت حتى المدن البعيدة عن الميدان هذا الدور. واحتوى معجما السير التاريخية، اللذان انبثقا من (حلب) خلال القرون الأولى للحكم العثماني واللذان كتبهما كل من(رضي الدين محمد بن حنبل 1563) و(أبو الوفا العرضي1661)، على السير التاريخية لرؤساء الوزراء

---

(1) شمس الدين محمد بن طولون. مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تاريخ مصر والشام. (القاهرة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.1964).

(2) إبراهيم الخياري المدني. تحفة الأدباء وسلوة الغرباء. 3 مجلدات.(بغداد. وزارة الثقافة والإعلام.1979) المجلد الثاني. 140 ـ 141).

(3) العمري. زبدة الآثار. وبيرسي كيمب، أراضي الإسلام.....(باريس. السندباد. 1982).

العثمانيين والقضاة الأوائل في الإمبراطورية والذين زاروا المدينة أثناء توجههم للمشاركة في الحملات ضد الملوك الصفويين. إن أفضل ما كتب في هذه السير هو ما كتبه (العرضي) عن سيرة رئيس الوزراء (حافظ أحمد باشا) الذي فقد حياته أثناء محاولته استعادة مدينة بغداد من جيش (الشاه عباس) في عام 1625. وبعد أن روى كيف «أن جنودنا» أو عسكرنا، ويعني العثمانيين، فقدوا ـ في البداية ـ المدينة في عام 1623، أوضح (العرضي) تفاصيل «استشهاد» علماء الدين السُّنة في بغداد ومن بينهم قاض قضاة والمفتي الحنفي بعد انتصار الإيرانيين. وأجبر الشاه رجال الدين على سبّ الخلفاء الثلاثة الأول لكونهم غاصبين (طقس كان يمارسه الشيعة)، وحين رفضوا القيام بذلك، أمر الشاه بقطع رؤوسهم. وأكمل (العرضي) مدخله بالدعاء أن يحفظ السلطان العثماني «شعب السُّنة» من الإثم[1].

وتصاعدت حدة الموقف الذي اتخذته النخب السُّنية تجاه الشيعة بمرور أكثر من قرن من الحروب التي اندلعت لتحسم أمر حكم العراق. وأظهر السُّنة، في بداية الصراع، حماسة أقل، حيث أشار (شهاب الدين أحمد بن الحمصي 1527) في شهر شعبان من عام 928 هجرية الموافق(حزيران ـ تموز من عام 1522م) بأن حجاجاً عراقيين قد اعتقلوا في دمشق وعذبوا ثم أعدموا بتهمة الشك بأنهم جواسيس يعملون لصالح (سلطان الشرق إسماعيل شاه الصفوي). وأضاف (الحمصي) بأنه لم يعرف أحد أيّ سبب لتنفيذ هذا الفعل الرهيب سوى أنه أمر صدر من السلطان (سليمان). ثم أضاف: «قاتل الله هذا الأمر ومن نفذه ومن حكم عليهم بهذا الحكم الشنيع». وبشكل واضح المغزى، لم يلعن (ابن الحمصي) (سليمان) باعتباره هو من أصدر هذا الأمر، بل فقط لعن الأمر نفسه. وفي مطلع العام التالي، امتدح ذلك السلطان نفسه عندما سيطر على جزيرة(رودس). وأشار إلى أن دمشق بأسرها قد احتفلت بهذا النصر على«القراصنة الكفار»[2]. وتحمل السلطان مسؤولية الأفعال التي شرفت الشعب المسلم ومجدته بشكل وافٍ، لكنه لم يتحمل مسؤولية تلك الأفعال.

وإذا كان العدوّ في الشرق هم الشيعة «أهل البدع»، ففي الغرب يقع دور العدوّ على المسيحيين «الكفار». وكإشارة إلى أن نتائج ميدان القتال البعيد حاضرة في أذهان الكتّاب، سجل الكثير من كتّاب السير التاريخية في المدن السورية، بشكل متكرر، انتصارات وهزائم

---

(1) أبو الوفا العرضي، معادن الذهب (حلب. دار الملاح،1987)146 ـ 149.

(2) شهاب الدين أحمد بن الحمصي، حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأعيان (صيدا. لبنان.المخاطبات الأسرية، 1999)المجلد الثالث، 43و49.

العثمانيين في البلقان. وقدم (محمد بن كنعان) نموذجاً لهذا الموضوع في مدخله عام 1152 = (1739 ـ 1740). فبعد وصفه لسقوط (بلغراد) بأيدي العثمانيين ووصفه بشكل مفصل لإبعاد السلطان محمد الأول للإنكشاريين الذين روعوا سكان دمشق عاد ودمج الحدثين معاً:

«وصل مرسوم إمبراطوري من حضرة السلطان محمد، أعانه الله على الانتصار في هذا العالم وما بعده. وهو الملك الأعدل من بين الملوك الذين أيدهم الله بالنصر، فهو الذي أخذ (بيرالاغراد) ـ وهنا الكلمة تترجم حرفيّاً ـ (بئر الأشياء) أو (بلغراد) من أيدي الكفرة بالإضافة إلى أكثر من مئة من القصور والحصون. وهو الذي حرر (دمشق) من فساد الطغاة وممن هم على أقل تقدير بدرجتهم في الدين والإيمان. أنه يستحق المديح كعنترة والنمرود. أتضرع لله أن يخص سيدنا السلطان بأفضل حظ. آمين»[1].

وبينما كان (الخياري) في زيارة لبلاط السلطان في عام 1669، وصلت الأخبار باكتمال فتح العثمانيين لجزيرة(كريت) فجاد بقصيدة في مديح السلطان (محمد الرابع) لهذا النصر واحتفاء بهذا اليوم[2]. وكانت المعارك، سواء انتصر أم انهزم فيها العثمانيون، محطّ اهتمام العلماء المسلمين في جميع أنحاء ولايات السلطان الناطقة بالعربية، واستحق السلاطين الذين قادوا جيوش المسلمين ضد «الكفار» و«أهل البدع» دعاء الكتّاب لهم بالنصر.

وبقيت مشكلة هل كان ولاء العلماء للسلطان ولاء تنقصه الحماسة، إن لم يكن إجبارياً، أم إنه ولاء صادر من القلب. ففي عام 1578، صدرت الأوامر من اسطنبول إلى كل قاضي قضاة في كل من (حلب) و(دمشق) و(القاهرة)، من بين الأماكن الأخرى، للتأكيد على الدعاء في جميع المساجد الرئيسة في المدن لنجاح حملة (لالا مصطفى باشا) ضد الفرس «أهل البدع»[3]. وكان هناك تثقيف ثابت بوضوح للتعبير شعبياً عن التضامن مع السلالة الحاكمة من خلال التضرع لله في الصلوات أن ينصر السلطان، وكان لا بدّ لهذا الشعور أن يتسرب إلى نفوس الكتّاب كاستجابة صحيحة تجاه رجال الدولة في أوقات النزاع لإظهار تضامنهم مع مجتمعهم الديني. وتساعد أيديولوجية السلطنة الإسلامية على التعبير عن الرغبات الحسنة الواضحة للسلالة الحاكمة التي عبّر عنها الكتّاب المسلمون، لكن عبارات المديح التي كانت تتبع ذكر اسم السلطان كانت حاضرة في المؤلفات التي كتبها كتّاب مسيحيون في الأراضي

(1) محمد بن كنعان. يوميات شامية. (دمشق. دار الطيبة. 1994)، 511.
(2) الخياري. تحفة الأدباء. المجلد الأول. (317، 324 ـ 325).
(3) نسيب أوغلو. عصر سنان. 66 ـ 67.

العربية[1]. ومن هذه النماذج، يتضح أن وصف البيت العثماني كراعٍ للسلام والرفاهية قد يسمو فوق الهويات المجتمعية للبعض.

وبينما كان الولاء للسلطنة كمؤسسة، بغياب الخلافة، لا شك فيه عند المسلمين السُّنة مثلما لاحظنا ذلك في عدم استقرار ابن طولون لم يكن من الضروري امتداده لأحفاد العثمانيين وحدهم. وحتى (ابن كنعان)، الذي كان مهتمّاً بشكل كبير بشؤون السلطنة، استطاع فقط أن يدعو بعبارة: «اللهم أوقف القتال» بدلاً عن العبارة المألوفة: «اللهم منَّ على السلطان بالنصر» أثناء وصفه لمعركة بين العثمانيين وقوات (نادر شاه) الذي كان الكاتب يعتقد بأنه سُني أفغاني[2]. لم يكن الولاء للسلطنة العثمانية ولاءً مطلقاً ولم يحدث دون شروط. وكان الولاء للسلطان عند النخب المدنية السنية في الأراضي الناطقة باللغة العربية قويّاً لكونه يدافع عن الشريعة ويتمسك بوحدة الإمبراطورية ضد «أهل البدع والكفار». لو أن البيت العثماني وفّر سلاطين يشرفون على أراضي المسلمين ويحمونهم من الأذى لابتهج الكتّاب العرب السُّنة لانتصارات السلاطين وحزنوا على هزائمهم. لقد كان اختيار مرشحين بدلاء للسلطنة بالإضافة إلى البيت العثماني ممكناً، ولكن في القرن السابع عشر كان العلماء المسلمون السُّنة في الأراضي العربية يواجهون ضغطاً شديداً عند التعبير عن هويتهم... ولكن كما يبدو فإن مثل هذا الولاء غير المشروط نادراً ما كان يمتد ليصل لحكام السلطان.

(1) يوسف ديمتري. عبود. المرتاد في تاريخ حلب وبغداد. تحرير فواز محمد الفواز. أطروحة مقدمة إلى جامعة دمشق. 1978.

(2) ابن كنعان. يوميات، 382.

الإدارة المدنية: الحكام

بابتعاد السلطان مادياً عن رعاياه الناطقين بالعربية، مثَّل الرجال الذين نصبهم كحكام ورؤساء قضاة من المدرسة الحنفية وجه الحكم العثماني في الولايات. وكانت ميزة الإدارة العثمانية الأساسية هي الفصل بين مسؤوليات الموظفين والسلطات. فالحاكم يقود جيش الولاية ويراقب المحافظة على النظام وجباية الضرائب. ويطبق قاضي القضاة الحنفي القانون على كل من القضايا الإجرامية والقضايا التجارية بالإضافة إلى القضايا الخاصة جداً في القانون الأسري، ويعمل أيضاً كوسيلة لنقل شكاوى رعايا السلطان بشأن إساءة استخدام الحاكم للسلطة. ويخضع الرجال في أيّ منصب لسلسلة قيادة مستقلة في بيروقراطية الدولة العثمانية التي تمتد إلى منصب السلطان. وبهذا، يتنازع الموظفان في بعض الأحيان مع بعضهما بشأن ماهية الأمور التي تشكل أفضل اهتمامات السلطان.

وكان الحاكم وقاضي القضاة مهنتين رجاليتين تمتد فترة العمل فيهما أقل من سنة واحدة خلال القرنين الأولين من الحكم العثماني. وبعد توليهم هذا المنصب القصير الأمد، اعتمد الموظفون العثمانيون على الرجال المحليين للتواصل في إنشاء سلطة بالإضافة إلى التزود بمعلومات عن المنطقة التي توكل إليهم مسؤولية حكمها. وعلى هذا الترتيب الثانوي في الإدارتين المدنية والقضائية استندت السلطة الحقيقية دائماً. وأصبح هذا الأمر قانوناً وحقيقة واقعة في القرن الثامن عشر حينما حصل المندوبون غير العثمانيين على مناصب حكومية في بعض الولايات العربية. على النقيض من اتباع اللامركزية في تولّي المناصب الإدارية، كان منصب قاضي القضاة يسلم لواحد من الملاك الشرعي لخريجي المدارس الحكومية من فترة الفتوحات وحتى نهاية الإمبراطورية. في مجال القانون، لم يكن هناك نقص في السلطة. وهذا النمط لم يمنع البعض من تسلم منصب قاضي القضاة، ولكن المعلقين المحليين أشاروا إلى ندرة حدوث ذلك[1]. ولكن يجب أن نتذكر بأن معظم المدن العربية كان فيها أكثر من (دائرة

(1) العرضي، معادن الذهب، 135 ـ 137.

عدلية = محكمة) ويترأسها عادة رجال قانون محليون. وكانت اللغة المستخدمة في هذه المحاكم اللغة العربية مع وجود استثناءات نادرة.

أقرّ السلطان ومستشاروه خطتين لتوطيد الحكم المدني في الولايات العربية. ففي الولايات البعيدة عن العاصمة والولايات ذات التضاريس الصعبة، يتقلّد الحاكم، والذي دائماً ما يكون شيخ قبيلة محلياً، منصب حاكم الولاية باعتباره إمارته الفعلية حيث لم تكن هناك (إقطاعة تمنح لفترة من الزمن لأحد الفرسان)، والحاكم هو من يجند ويدفع للجيش المحلي وهم خدمه الشخصيون. وتضمنت الولايات من هذا النوع(طرابلس) و(صيدا) فيما بعد. وهما ما يعرف في الوقت الحاضر (لبنان)، و(شهرزور في كردستان العراق. وقد حمى هذه الولايات أمراء الحرب المحليين باسم السلطان لفترات طويلة لأن رجال البلاط في اسطنبول شعروا بأن الرجال الذين تربطهم علاقة حميمة مع المناطق المعادية هم فقط من يستطيع، بخبرتهم وحزمهم الكافيين، أن يبسطوا الهدوء على القبائل المحلية، وعلى (الدروز) في لبنان. وكان العائق في هذه العلاقة هو أن الحكام ربما ينجذبون إلى تغيير ولائهم وإعادة الشاه في حالة (كردستان) أو أن يتحالفوا مع من يثورون ضد السلطان كما هو الحال مع حكام لبنان. ولمنع تحول هذه الفرضية إلى حقيقة واقعة، امتد الحكم العثماني المباشر إلى كل من (طرابلس) و(صيدون) في نهاية القرن السابع عشر، واستمرت (كردستان) بالتمتع بوضعها بحكم ذاتي حتى القرن التاسع عشر.

أما في الولايات القريبة إلى قلب الدولة العثمانية ـ حلب، الموصل ودمشق ـ قام مساحو الإمبراطورية بحساب أعداد الرجال البالغين في القرن الأول من الحكم العثماني وقيموا الإيرادات المحتملة للولاية، ثم أعادوا توزيع الأراضي الزراعية إلى وحدات عرفت بـ(الإقطاعات) وخصصت للفرسان (السباهية) الذين كانوا يخدمون في جيش الولاية. وكان الحاكم هو القائد العسكري للولاية وتولى (السباهية) مسؤولية الواجبات الحكومية الكثيرة في الريف.

وكانت الأرض تمسح، نظرياً، لضمان استمرارية استغلالها بشكل صحيح من الأشخاص الذين وزعت عليهم[1]. وكانت الإقطاعات صغيرة نسبياً في حجمها الحقيقي، وكانت ببساطة تشكل قرية. وكان المتوقع أن يقيم (السباهية) في الإقطاعات لجباية ضرائبها من الفلاحين وليكونوا حاضرين في الظروف العسكرية، ومعهم خيولهم وخدمهم التي يجب أن يطلبوها

(1) بخيت. ولادة دمشق العثمانية. 147 ـ 149.

من الحاكم. في العقود الأولى من الحكم العثماني، كان معظم مالكي الإقطاعات في الأراضي العربية من أتراك (الأناضول). ولكن، وبمرور الزمن، تزايد تحول السلطات العثمانية إلى الرجال المحليين للعمل بتلك السلطة القانونية.

وخلال خمسين سنة من تأسيس نظام الإقطاعات في الأراضي العربية، واجهت حكومة اسطنبول صعوبة في إبقاء (السباهية) في إقطاعاتهم لأن لذة الحياة الحضرية كانت تغريهم[1]. فبدأ نظام الإقطاعات، في القرن السابع عشر، بالضمور وحولت الحكومة الكثير من القرى التي كانت تشكل إقطاعات إلى مزارع تؤجر لمدد زمنية. لم يكن التوجه عاماً[2]، وفي الحقيقة شهد وسط القرن تزايداً في أعداد الإقطاعات في ولاية (حلب)[3]. ولا يتضح مدى فعالية القوة المقاتلة التي كانت تمسك الإقطاعات، ولكن في عام 1655، فقط 26 من بين 130 من (السباهية) أمروا أن يشاركوا في الحملة على (كريت)[4].

وفي شهر (آب) من عام 1690 صدر أمر إلى حاكم الولاية أن يحشد (السباهية) ضد شيخ الأكراد الذين كانوا يغيرون على مناطق واسعة تمتد من(كيليس) إلى (الرقة) الواقعة على نهر (الفرات)، ولكن في الحقيقة، لم تكن هناك أية إشارة على تحشد أيّ من الفرسان[5].

لم يكن ضعف الاعتماد على تحشيد (السباهية) مقتصراً على ولاية (حلب). ففي القرن الثامن عشر طلبت الحكومة المركزية من(السباهية) في (دمشق) حماية العائدين من الحج لكن حكامها واجهوا صعوبة متزايدة في ضمان امتثال مالكي الإقطاعات للأوامر وإظهار استعدادهم لتنفيذها[6]. وتعطل الكثير من مؤسسات الإمبراطورية في القرن الثامن عشر وحين دخلت المؤسسات القديمة في مرحلة سبات لم يتحمس البيروقراطيون في العاصمة لإصلاحها أو استبدالها. وبعد اتضاح هذه الحقيقة، استمر نظام الإقطاعات اسمياً حتى فترة إصلاح التنظيمات حيث ألغيت في النهاية رسمياً بالرغم من عدم حشد (السباهية) حملة واحدة خلال أكثر من قرن.

(1) أوريل هايد. وثائق عثمانية عن فلسطين. 1552 ـ 1615(أكسفورد. مطبعة كلاريندون.1960)67 ـ 68.

(2) سجلات مزارع الضرائب في ولاية دمشق في القرن السابع عشر. (طوكيو. 2006).

(3) ويلكنز. التضامنات المدنية الزائفة. 148 ـ 150.

(4) المصدر نفسه، 182.

(5) دمشق. دار الوائق، أوامر حلب السلطانية. 1:22.

(6) كوهين. فلسطين في القرن الثامن عشر 298 ـ 303.

وأنشات الدولة العثمانية، خارج الهلال الخصيب، أنظمة حضرية اختلفت عن نموذج الإدارة المدنية القديم متمثلاً في نظام الإقطاعات. واستثنيت (مكة) من ذلك تماماً. حيث كانت السيطرة على المدينة قضية حساسة عند العثمانيين. إن حقيقة إعلان اسم السلطان في المسجد الأكبر في (مكة) ظهر كل جمعة كقضية سيادية قد منح الحكم العثماني الشرعية عند الكثير من المسلمين. ولتسليط الضوء على دورهم كخدم للحرمين المقدسين أسرف في توزيع الأعمال الخيرية على سكان (مكة) و(المدينة)[1]. واحترموا أيضاً تقاليد الحكم المحلية. وبالرغم من أن الحاكم العثماني كان مقيماً في (جدة)، ميناء مكة، كان حاكم (مكة) الذي يحمل لقب(أمير) عادة من قبيلة النبي محمد (ص) الهاشمية (بنو هاشم). وكان سبب هذا الاختيار ثنائياً. وقد أدرك العثمانيون أنهم بحاجة للتعامل مع (مكة) باعتبارها أكثر من ولاية اعتيادية وكانت للهاشميين، باعتبارهم عائلة محلية محترمة، فرصة لممارسة كبح جماح البدو أفضل مما فعل الأجانب ممن ليس لهم مكانة عشائرية. ونجحت هذه الاستراتيجية حتى أربك الهيجان الوهابي الوضع الراهن، آنذاك، في بداية القرن التاسع عشر. وبالرغم من وجود ثوار طارئين تقلدوا القيادة، قبل ذلك الوقت، من بين المتنافسين من أبناء العائلة، لم يشكك أحد من قبيلة الهاشميين بحماية السلطان التامة لمدينتهم أو في حقه بتسمية أميرها إلى القرن العشرين[2].

وكانت (مصر) حالة خاصة أخرى. فقد كانت أغنى الولايات في الإمبراطورية، مع (والتشيا جنوبي رومانيا)، ومثلت واحدة من أكبر مجهزي العاصمة بالمواد الغذائية. فبينما كانت السفن القادمة من موانئ الدانوب تحمل القمح لإطعام عوام المدينة، كانت السفن القادمة من مصر تحمل الرز والسكر والبهارات لنخب المدينة. وبالإضافة إلى تزويدها للعاصمة بالمواد الغذائية كان الفائض الزراعي المصري عنصراً أساسيّاً في إطعام السكان الأصليين لـ(مكة) و(المدينة)[3] والمستوطنين فيها. وبسبب بعدها عن أيّ جبهة حربية فعالة، لم يتوقع العثمانيون من (مصر) أن توفّر أعداداً كبيرة من الجنود للمساهمة في حملات الإمبراطورية خارج الولاية. وبالرغم من اهتمام مساحي الإمبراطورية بتسجيل الأراضي الزراعية والقنوات

(1) سورايا فروغي. الحج والسلاطين. الحج في ظل العثمانيين. (لندن. تاوريس. 1994) 92 ـ 126.
(2) وليم أوكسنوالد. الدين والمجتمع والدولة في الجزيرة العربية: الحجاز تحت السيطرة العثمانية. 1840 ـ 1908 (مطبعة جامعة أوهايو الحكومية. 1984)3 ـ 9.
(3) ألان ميخائيل.الطبيعة والإمبراطورية في مصر العثمانية.(مطبعة جامعة كامبردج. 2011).

التي ترويها إلّا أنهم لم يقسموا البلد إلى إقطاعات[1]. وكانت الحامية العسكرية في القاهرة تضم وحدة من الفرسان تسمى بوحدة (السباهية) إلّا أنهم كانوا يستلمون رواتب بدلاً من استيفاء أجورهم من إيرادات الإقطاعات[2]. وبدون نظام الإقطاعات، كان العثمانيون يرون في (مصر) واحدة من المزارع المؤجرة الكبيرة.

كانت إدارة الولايات العراقية في بغداد والبصرة، حيث كانت مسؤولية الحكام الرئيسة فيها تأمين الحدود أمام التهديد الإيراني، مشابهة للإدارة في القاهرة أكثر من تشابهها مع الإدارة في دمشق أو في مدينة الموصل شمال العراق في موضوع نظام(الإقطاعات والسباهية) الذي كان موجوداً بشكل جزئي فقط في بغداد وغير موجود تماماً في البصرة. وينطبق الأمر نفسه في اليمن طوال بقائها تحت نفوذ العثمانيين. وفي موانئ المدن الساحلية في شمال أفريقيا، التي كانت بشكل كبير مراكز تجارية للقراصنة، كان الحاكم وقائد الأسطول، واللذان عينتهما اسطنبول، في كثير من الأحيان على خلاف بشأن من هو الحاكم الحقيقي. بسبب أنظمة الولايات المختلفة اختلفت تجربة حكم العثمانيين لسكان تلك المنطقة الواسعة بشكل كبير. ومثلما كان الحال مع ولايات البلقان أو ولايات شرق الأناضول، حيث كلما كانت الولايات أبعد جغرافياً عن اسطنبول ازدادت احتمالية أن تكون إدارتها غير نظامية. في هذه الولايات، كان النفوذ الذي مارسه النظام المركزي في اسطنبول أضعف مما كان عليه في الولايات «الأساسية» مع سلطة أقوى متمركزة بأيدي الحكام.

(1) ألان ميخائيل.الطبيعة والإمبراطورية في مصر العثمانية.(مطبعة جامعة كامبردج. 2011) 40 ـ 46.
(2) ونتر. 37 ـ 39.

الإدارة المدنية: القضاة

بعد الحكام، تكمن علاقة السلطان القوية برعاياه في الأراضي العربية في شبكة من القضاة الذين سافروا من اسطنبول لتنفيذ الشريعة وقانون السلطان. وشمل قانون السلطان مجموعة واسعة من القضايا كالضرائب والعقوبات الجنائية والعلاقات الخارجية. ولم يكن استخدام القانون بدعة عثمانية مثلما أطلق سلاطين المماليك المراسيم الخاصة بهم. ولكن الجديد في الأمر هو دعم القضاة في المحاكم الإسلامية في الأراضي العربية لتنفيذ القانون والشريعة معاً. وعلى الرغم من عدم وجود أية أوامر من السلطان لانتهاك سيادة القانون الإسلامي، شعر الكثيرون في المؤسسة القانونية في الأراضي العربية بأن الحدود قد اخترقت حقاً، في بعض الأحيان. وبقي التوتر بين ما يعتبره رجال بلاط السلطان جائزاً وفقاً لعرف القانون وبين فهم صلاحياتها بين العلماء في الأراضي العربية مصدراً أساسياً للاحتكاك طوال قرون الحكم العثماني[1]. على كل حال، وببساطة، لم يكن الأمر شأناً عربياً حيث اشترك بعض العلماء الشرعيين الناطقين بالتركية مع الآخرين بالتوجسات نفسها بشأن استخدام القانون[2].

بالإضافة إلى التغير الحاصل في الأوامر القضائية لسلطة القضاة، قدم العثمانيون ما بدا للمؤسسة الدينية العربية بدعة حيث قدموا تفضيل استخدام قانون الطائفة الحنفي. فهناك أربع طوائف شرعية لدى المسلمين السُّنة، وتسمى كل واحدة منها بـ(المذهب) ويسمى باللغة التركية الحديثة بالـ(مزهب) ويعني(طريقة)، واتخذت كل مدرسة تسميتها من اسم القاضي الأول الذي أصبحت تعاليمه الشرعية، المكتوبة بين القرنين الثامن والتاسع، الخاصة بآراء المدرسة بجميع الأمور قانوناً. وهي الشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي. والفروق بين هذه المدارس، بشكل عام، طفيفة، ويعرف أنصار كل مدرسة بأن المدارس الأخرى هي طرق شرعية لتفسير القانون. واعتبر العثمانيون المذهب الحنفي الممثل الشرعي الرسمي للإمبراطورية، لكن ذلك لم يجبر العلماء على التخلي عن مذاهبهم الشرعية ليتوافقوا مع

(1) مارثا موندي. القانون الإسلامي ونظام الدولة. (ليدن.برل.2010).
(2) تيزكان. الإمبراطورية العثمانية الثانية. 48 ـ 59.

المذهب الذي فضلته اسطنبول. ومع ذلك، إذا رغب أيّ عالم أن يرتبط بالنظام الجديد فإن تحوله يعتبر أمراً حصيفاً.

بالطبع، ربما كانت هناك أسباب مادية وراء التحول من مدرسة إلى أخرى، ففي القرن السابع عشر كتب كاتب السير الحلبي(رضي الدين محمد بن حنبل) بأن جده، وهو عالم شرعي معروف، قد تحول من المذهب الحنبلي إلى المذهب الحنفي في إشارة إلى ولائه للبيت الحاكم[1]. وأيّاً كانت الأسباب، فإن غالبية علماء السُّنة في سوريا والعراق في القرن السابع عشر قد أيدوا المذهب الحنفي. وعلى النقيض من ذلك، حافظ معاصروهم في مصر والجزيرة العربية وكردستان على ولائهم للمذهب الشافعي الذي كان سائداً في السابق. وبعيداً عن التأثير القادم من اسطنبول حافظ العلماء الشرعيون المسلمون في شمال أفريقيا على ولائهم لقانون المذهب المالكي الذي كان سائداً في شمال أفريقيا وإسبانيا لعدة قرون. لم يحصل التحول إلى المذهب الحنفي بسهولة. فقد دوّن (ابن طولون) الصدمة التي أصابت علماء دمشق حين فضل السلطان (سليم) المذهب الحنفي على المذاهب الثلاثة الأخرى بعد فترة قصيرة من فتح دمشق. وكان هذا انحرافاً عن المساواة التي كان يتبعها المماليك بين المذاهب الشرعية السنية الأربعة من حيث الوضع العام والتميز. وعلاوة على ذلك، أزاح (سليم) رجل القضاء الحنفي واستبدله بقاضٍ عثماني ومنحه لقب (شيخ الإسلام). وكان علماء المدينة يمنحون ذلك اللقب، رسميّاً، للعالم الشرعي البارز في المدينة بغضّ النظر عن المذهب الذي يتبعه ذلك العالم. ومن الامتيازات التي منحها(سليم) لأتباع المذهب الحنفي ارتقاء المنبر الرئيس في المسجد الأموي في صلاة الجمعة. وقد أثار هذا الأمر شغباً طفيفاً في المسجد بين أتباع المذهب الحنفي والمذهب الشافعي الذي كان سائداً قبله، وذلك بعد أن غادر (سليم) المدينة إلى مصر[2]. ومنذ ذلك الحين وما تلاه، كان قاضي القضاة في دمشق، ـ وكما هو الحال في بقية المراكز الحضرية ـ عالماً معيناً من الدولة ومتبعاً للمذهب الحنفي.

وظهر التمييز بين العلماء المحليين والعلماء العثمانيين المعينين مرة أخرى في عام 1590حينما طرد أحد الحكام الجدد بشكل عاجل القضاة من المذاهب الثلاثة الأخرى وأمر بعرض جميع الأمور الشرعية أمام القاضي الحنفي الذي جلبه معه من اسطنبول. وكتب (شرف

(1) رضي الدين محمد بن الحنبلي الحلبي، در الحبب في طريقة أعيان (حلب). مجلدان. (دمشق. وزارة الثقافة 1972 ـ 1973).

(2) ابن طولون. مفاكهة.

الدين موسى الأنصاري1594)، وهو عالم محلي ومؤرخ، بأن التغير الشديد في الإدارة الشرعية قد اعتبر موجهاً إلى أولئك الذين اصطلح على تسميتهم بـ(أولاد العرب) أي الناطقين بالعربية، وهي إشارة إلى وجود عداء عرقي بين الحاكم العثماني والقضاة المحليين الناطقين بالعربية. ولم تلقَ هذه البدعة قبولاً كبيراً وواجهتها الاحتجاجات واستقال الموظفون والمترجمون في المحاكم المركزية، ووصل الحال إلى توقف العمل فيها. واستمر الإضراب حتى أطلق مفتي دمشق فتوى لإنهاء هذا المأزق. فرد الجمع بإيجاز: «إذا مات الخليفة، فإن الحكام والقضاة الذين عيّنهم لا يطردون من مناصبهم». ومضمون هذا المعنى لهذا هو أنه لو كان المبدأ مطبقاً على منصب الخليفة، لكان شمول الحكام بالتغيير صحيحاً. وبذلك الاعتراض عكس الحاكم الأمر على نفسه وأعيد القضاة المحليون[1].

ألقى حكم مفتي (دمشق) الضوء على واحدة من أكثر مزايا الإدارة القضائية العثمانية في الأراضي العربية تميزاً، فبينما شغل منصب قاضي القضاة الحنفي في المدن العربية الكبرى قضاة عثمانيون معينون من اسطنبول كان المنظّر الشرعي الأساسي في تلك المدن، المفتي، وهو عادة واحد من العلماء المحليين. وبالرغم من أن معظم العلماء في الولايات السورية، والذين عملوا بمنصب المفتي، كانوا من أتباع التفسير الحنفي للقانون، إلّا أنهم لم يقبلوا بتفسيرات علماء بلاط السلطان عادة. وأظهرت مجاميع الفتاوى الصادرة من كل من مفتي سوريا ومفتي فلسطين توتراً بين علماء الدين الناطقين باللغة العربية وبين أولئك الذين كانوا يكتبون بلغة العثمانيين التركية[2]. ويتضح من هذه الصراعات بأن المؤسسة القضائية في الأراضي العربية لم تشعر بالإكراه على قبول الأحكام الصادرة من اسطنبول. واعتبر العلماء العرب أنفسهم مكافئين لرجال السلطان فكرياً وأخلاقياً، فلم يجبروا على قبول التفسيرات الإمبراطورية للقانون.

وبالرغم من الاختلافات في الرؤى القانونية إلّا أن المؤرخين المحليين في الأراضي العربية عموماً قد منحوا أولئك الرجال الذين تقلدوا منصب قاضي القضاة مكانة رفيعة. وعلى العكس من الحكام، كان معظم القضاة يجيدون اللغة العربية بطلاقة وحاز بعضهم على المديح لبلاغة الشعر الذي نظموه بهذه اللغة. ومع ذلك، نادراً ما كانت العدالة حرة. وتباهى أحد المؤرخين الكاثوليك في القرن الثامن عشر في حلب بأن طائفته قد منعت بشكل فعال جميع

(1) شرف الدين موسى الأنصاري. نزهة الخاطر وبهجة الناظر. (دمشق. وزارة الثقافة. 1991).
(2) عبد الكريم رفيق. العلاقة بين العلماء السوريين والدولة العثمانية في القرن الثامن عشر (1999) 67 - 95.

المحاولات الرامية لتقييد حريتهم الدينية وذلك برشوة مختلف القضاة في مدينته للتغاضي عن الأوامر الإمبراطورية التي تجبرهم على الحضور للكنائس حيث يقدم القسس الطقوس التقليدية. ثم قدم قائمة بأسماء القضاة والمبالغ التي دفعت لهم كرشاوى ليغضوا الطرف[1]. ولم تكن نزاهة القاضي مضمونة، سواء كان القاضي محلياً أم معيّناً من اسطنبول، خصوصاً إذا كانت» الهدايا» (البقشيش) المقدمة من المتقاضيين سخية.

وعلى الرغم من تفشي الرشوة في المناصب العليا، وضع سكان الإمبراطورية عدالة القضاة في مكانة أعلى من عدالة الحكام. فقد كانوا، بعد كل شيء، أكثر ارتباطاً بأعمال المحكمة أكثر من ارتباطهم بقصر الحاكم. وحاول أغلبهم تجنب التعامل مع الحاكم لأن الأمر كان سيكلفهم كثيراً من الغرامات المالية والرشاوى. فقد وقف أغلبية سكان المدن والبلدات العربية أمام أحد القضاة طوال حياتهم، سواء كان الأمر يتعلق بقضية في القانون الأسري، أو نزاع عمل أو تسجيل قرض أو بيع مسكن. ونتيجة لهذا الارتباط القوي بالمحاكم، ذكر المؤرخون بأنه بينما تحمل سكان المدن العربية وبشكل روتيني سوء الحاكم حتى وصل الأمر إلى اليأس الكبير، استطاع أحد القضاة المرتشين علناً إثارة أعمال شغب[2].

(1) كاتب السير نعمة الله ابن الخوري توما الحلبي. متابعات القديس بولص1930.)133.

(2) جيمس جريهان. عنف الشوارع والخيال الاجتماعي في دمشق في آخر عهود المماليك والعثمانيين. (دمشق وزارة الثقافة والإرشاد القومي 1979)، 124 ـ 125.

الجيش المحلي

لو استطاعت الطبقات الدنيا إثارة الشغب بسبب عدم اقتناعها بالمتربعين على القضاء في المحاكم الإسلامية لكان المثيرون للشغب من طبقات الإنكشاريين. وهذا يعني، على أقل التقادير، كيف استطاعت النخب المسلمة المدنية، التي وصلت تدويناتهم إلينا تصويرهم. كان النموذج الشائع لصورة الجندي في كتب التاريخ عبارة عن سكير فاسق يمشي مختالاً في الشوارع، يسب نساء المسلمين المحتشمات ويطالب بنقود الحماية من كل من يقابله. ربما تستدعي صيانة الأمن القسوة لكن ليس دائماً أكثر من الأحاديث المحلية التي وصفتهم بالغرباء تماماً ومصدر عدم ارتياح الناس أكثر من كونهم حماة للوضع العام.

وكان الجيش العثماني الموجود في المدن العربية متكوناً في معظمه من قوات الإنكشاريين. بالإضافة إلى وجود جنود غير نظاميين مؤجرين لهم تسميات مختلفة مثل (المغاربة: الشمال أفريقيين) والذين كانوا موجودين في معظم المدن السورية في القرن الثامن عشر. ومع ذلك، كان الإنكشاريون هم من يمثل الجيش العثماني في مخيلة النخب المدنية الناطقة بالعربية. وكانت قوات الإنكشاريين في وقت اجتياح العثمانيين للأراضي العربية في أوج قوتها من حيث التدريب والمعنويات. ووفرت قوات الإنكشاريين جيشاً للسلطان دائم الاستعداد في عصر كانت فيه معظم الدول الأوروبية تعتمد على المرتزقة، وبينما كانت الجيوش التي تعارض العثمانيين في الشرق الأوسط تتألف دوماً من المماليك معززة بمجندي القبائل. وضمت قوات الإنكشاريين الجندرمة والذين شكلوا النخبة البيروقراطية العسكرية للإمبراطورية. فبعد «تجنيدهم» وهم مراهقين، يُرسل الصبيان أوّلاً إلى مزارع في الأناضول حيث يدرسون تعاليم الإسلام ويتدربون كجنود، في النهاية يشكلون وحدات المشاة المسلحة بأحدث الأسلحة التقنية.

يعزى ضعف نظام قوات الإنكشاريين، الذي كان موضوعاً شائعاً عند كتّاب التاريخ العرب، دون شك، إلى التوسع السريع لعدد الذين ملؤوا وحدات القوات المسلحة في القرن السابع عشر. ويعني التوسع هنا، أن أعداداً قليلة من المجندين تخضع لتدريب صارم مشابه لتدريب

الجندرمة ويُلحق الإنكشاريون أبناءهم في القوات المسلحة، وبالمقابل، يلحقون أبناء الجندرمة بالإنكشارية. وببساطة يشتري الآخرون طريقتهم إليها. وكان هناك 12789 من الإنكشاريين متمركزين في القصر الإمبراطوري في اسطنبول عام 1568، وتضخم عددهم إلى 53849 في عام 1670[1]. وحدثت زيادة كبيرة في عدد الإنكشاريين في الولايات العربية. فقد كان عدد الإنكشاريين المتمركزين في الموصل 69 إنكشارياً في عام 1520 وارتفع العدد، على الأقل إلى 3000 إنكشاريّ في عام 1631.[2] وليس بإمكاننا التأكد من تاريخ أول حامية إنكشارية أُسست في حلب، ولكن في وقت ما وخلال السنوات العنيفة من القرن السابع عشر التمس أعيان حلب من السلطان إرسال قوة دائمة قوامها 500 إنكشاريّ ليتمركزوا في قلعة المدينة، ومع حلول نهاية القرن وصل عددهم أكثر من 5000 إنكشاريّ في المدينة. وكان (هيربرت بودمان) مقتنعاً بأن جميع هؤلاء الإنكشاريين هم من المجندين المحليين[3]. وكانت فرضيته بشأن أصل الإنكشاريين مستندة إلى أسماء أسرهم التي سجلت عند ظهور الإنكشاريين في محاكم المدينة في القرن الثامن عشر. وبالرغم من أن بعضهم لا يزال مدرجاً باسم «ابن عبدالله» الأب العام لأولئك الذين أنجبتهم الجندرمة، الذين كانت غالبية أسماء آبائهم تشير إلى أنهم مسلمون. ولأنهم أحرار بالمولد لم يستطع أحد أن يستعبدهم ولهذا السبب لم يستطيعوا الدخول إلى القوات المسلحة من خلال الجندرمة. واتصل تجنيد الإنكشاريين في حامية حلب بالتوجهات التي حدثت في جميع أنحاء الولايات العربية. ففي بداية عام 1577 أرسل أمر إلى حاكم دمشق يعلن فيه بأنه في حالة فتح قوات الإنكشاريين للمتطوعين فإنه يجب أن يكونوا من حملة البنادق القادرين الأقوياء والشجعان من الروم (الأناضول). وليسوا من أبناء البلد الأصليين أو الأجانب أو البدو[4]. وشاع تطبيق هذا الأمر أيضاً في مصر أيضاً حيث جنّد ضباط الجيش الإنكشاريين في القرن السادس عشر من سكان الأناضول والبلقان المسلمين. بينما نجح السكان المحليون الناطقون بالعربية في الانضمام إلى (الأزيبان) وهي(قوات مشاة أخرى) في القاهرة عند نهايات القرن السادس عشر. وخلق وجودهم في المدينة توتراً بين الوحدات المشكلة من الجنود الناطقين باللغة التركية

(1) أينالجيك.الإمبراطورية العثمانية، 83.

(2) خوري. الدولة ومجتمع الولايات، 50.

(3) هربرت بودمان. الانشقاق السياسي في حلب. 1760 ـ 1826 (مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، 1963) 73 ـ 75.

(4) هيد، الوثائق العثمانية في فلسطين. 68 ـ 69.

وبين الجنود الذين يتحدثون العربية[1]. وكذلك جنّد إنكشاريو مدن شمال أفريقيا من سكان الأناضول والبلقان المسلمين.وفي منتصف القرن السابع عشر أصبح تقريباً معظم أفراد حاميات الإنكشاريين في الأراضي العربية من المسلمين الأحرار المولد.

وبدخول المسلمين إلى قوات الإنكشارية أصبحت الإنكشارية جزءاً من التركيبة الاجتماعية في معظم المدن العربية. وقدمت القوات المسلحة تخصصاً مهنياً لمهاجري القبائل ليجدوا أنفسهم في منظومة حضرية تشبه إلى حد كبير الدور الذي لعبته قوات الشرطة التي خدمت لدمج مهاجري القرن التاسع عشر الأيرلنديين في مدن الولايات المتحدة. وقد كان الكثير من الإنكشاريين في دمشق من التركمان في أواسط القرن السابع عشر، وكان الآخرون من الألبانيين والأكراد. وقد ساندت حامية المدينة تمرد (أبازا حسن باشا) الحلبي في عام 1657. وانتقاماً منهم، أرسلت اسطنبول وحدة جديدة من الإنكشاريين إلى دمشق. وبعد ذلك، تعايشت الوحدتان المتنافستان، والتي عرفت إحداهما بالـ(يرليا= المحليين) والأخرى باسم الـ(كابي كولاري) والتي تترجم حرفياً بـ«عبيد البوابة» ولكن بمفهوم «رجال السلطان»، بالرغم من أنه كان تعايشاً عنيفاً، في المدينة.

وبمرور الزمن، امتلأت وحدات الـ(يرليا) العسكرية في دمشق بالمجندين المحليين الناطقين بالعربية، بينما كان الـ(كابي كولاري)، وبالرغم من اسمهم، من سكان سوريا والعراق والأناضول غير العرب[2]. وارتبطت أحياء كاملة من المدينة بالإنكشارية: باب موسالا، سوق ساروجه، والميدان. وكانت هذه الأحياء خارج أسوار المدينة ويقطنها بشكل كبير المهاجرون القرويون الفقراء إلى المدينة. وهي أيضاً الأحياء المرتبطة في أكثر الأحيان بأعمال الشغب في المناطق الحضرية. وعلى النقيض من ذلك، عاش أغلب إنكشاريي حلب في القرن السابع عشر في أحياء داخل الأسوار المتهالكة للمدينة[3]. ولكن في أواسط القرن التالي، انعكس ذلك النمط وتحدد سكن أولئك الذين في القوات المسلحة بشكل خاص في الأحياء الأفقر في الضواحي الشرقية من المدينة: بنكوسا، كارلك، تترلار، وميدانجيك. وكما تشير أسماؤها غير العربية فإن غالبية قاطني هذه الأحياء هم أيضاً من القبائل المهاجرة إلى المدينة من الأكراد والبدو والتركمان وهذا يشير إلى الأصول العرقية للإنكشارية[4].

---

(1) ونتر، المجتمع المصري. 54 ـ 58.

(2) عبد الكريم رفيق. ولاية دمشق. 17 - 1783(الجامعة الأمريكية في بيروت. 1966) 3-62.

(3) ولكنز. التضامنات العربية الزائفة. 130 ـ 141.

(4) بروس ماسترز. أنماط الهجرة، حلب العثمانية في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر.(1987)75 ـ 89.

وكان الإنكشاريون، نظرياً، الذراع العسكرية للحكومة المدنية. حتى لو أنهم أنجزوا الواجبات في بعض الأوقات باعتراض من نوع ما. وذكر أحد كتّاب التاريخ بأنه تجمع 5000 إنكشاري في حلب لشن حملة ضد النمسا في آذار من عام 1788، ولكن في الوقت الذي وصل فيه الرتل إلى (أنتيوك) بعد يومين من الزحف، بدأت أعدادهم بالتناقص إلى النصف حيث عاود أفراد الإنكشاريين للظهور في منازلهم القديمة في المدينة[5]. ولم يكن ارتدادهم مفاجئاً لأن اهتمام الإنكشاريين بالأمور العسكرية قد أفسح مجالاً منذ مدة طويلة للاهتمام بالأمور المدنية. ومن الواضح من شهادات النقابة المسجلة في القرن الثامن عشر في محاكم دمشق وحلب التي ذكرت بأن الإنكشاريين قد سيطروا على العديد من نقابات الخدمات وفرضوا احتكاراً معنوياً على نقابة القصابين في كلتا المدينتين السوريتين. وساد النمط نفسه في الموصل. وشكّل الإنكشاريون، بالإضافة إلى تعاملاتهم التجارية القانونية، «نظام حماية» واسع غير مختلف عمّا قدمته عصابات الإجرام المنظمة في مجتمات أخرى حيث دفع لهم الأغنياء أفراداً ورجال أعمال الكثير من الأشياء التي ما كانت تحدث[6].

(5) عبود. المرتاد. 111 ـ 112.
(6) ريموند 69 ـ 74.

الاستنتاج: استمرار عراقيل الماضي

بينما شكلت جميع الولايات العثمانية العربية السلطنة المملوكية، يسارع مؤرخو الشرق الأوسط العرب للإشارة إلى الاستمرارية بين نظامين دون انقطاع: بين المماليك والعثمانيين. وفي كلا النظامين، كانت النخب السياسية تتحدث اللغة التركية وتحكم رعايا يتحدثون اللغة العربية. واتسم كلا النظامين بالصبغة العسكرية العالية من خلال جميع الضباط الحكوميين الذين يحملون رتبة عسكرية. واستخدمت الأنظمة المالية لكلا السلطنتين صيغاً متنوعة للضرائب الزراعية واعتمدوا على استخلاص الثروة من خلال الضرائب التي اعتبرها السكان الرعايا استغلالية. بالإضافة إلى ذلك، خلق ظهور الأسر المملوكية، أو ما يعرف «بالمماليك الجدد» في علم التاريخ المصري، واجهة تواصل اجتماعية في تشكيل النخب والثقافة بين النظامين، في جعل الحالة تقليداً غير قابل للاختراق، لا شيء يبدو أكثر إقناعاً من حقيقة أن أسر المماليك هيمنت على قسوة وتعثر الحياة السياسية في قاهرة القرن الثامن عشر بقدر ما كان الأمر في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وحتى لو تغيرت العملية التي جنّد عن طريقها خدمهم. ودون أدنى شك، استمرت ذاكرة ماضي المماليك في مطاردة الوجود العثماني في مصر.

وبينما كان هناك تواصل مؤكد بين سلطنة المماليك وسلطنة العثمانيين، كانت هناك انقطاعات أساسية عنها مع تغير النظام الذي حدث في عام 1516 ـ 1517. وقد كان هذا الأمر أكثر وضوحاً خارج مصر حيث اختفت كل آثار النظام المملوكي السياسية والاجتماعية. لكن الذين شهدوا هذا التحول في القاهرة كانوا يتألمون لأن مركز الجذب السياسي قد تحول من مدينتهم إلى اسطنبول شمالاً. ورعى السلاطين العثمانيون بناء المساجد في دمشق في القرن السادس عشر، وفي مكان آخر، ضاعف الحكام العثمانيون سخاءهم في بناء مساجد صغيرة عثمانية الطراز دلالة على أن وجود الحكم المملوكي في دمشق والقاهرة ذوى بسبب عدم مساندة البلاط الإمبراطوري له. وكان لفترة السلم الطويلة في معظم الأراضي العربية خلال الفترة الحديثة المبكرة انعكاساتها السلبية.

ولو كان هناك تناقص في الحضور الإمبراطوري بغياب ثقافة البلاط الإمبراطوري المسرفة في المدن العربية، لأظهرت السلطنة العثمانية حضوراً أيديولوجياً (فكرياً) بين النخب العربية أقوى مما أظهره أسلافهم المماليك، وبالرغم من أن قلة من علماء الشرع السُنة العرب قد تقبلوا ادعاء أحفاد عثمان القائل بأنهم «خلفاء العصر»، تقبّل معظمهم الفكرة القائلة بأن السلطنة أمر إلهي. وبسبب إدراكهم لمدى خطورة تهديد أمنهم من القوى الأوروبية والنظام «الهرطقي = الابتداعي) في إيران، أضفى علماء الدين السُنة العرب الشرعية على السلطنة العثمانية وربطوا مصائرهم بها. وأظهر العثمانيون فهماً لمكانة المراسيم السلطانية(قانون) في القانون الإسلامي يختلف عن الفهم الذي كان مقبولاً تماماً لدى العلماء المسلمين العرب. ولكن، في الوقت نفسه، أعطى النظام العثماني لمحاكم القانون الإسلامي دوراً مركزياً في إدارة الولايات أكبر مما كان عليه في السابق. علاوة على ذلك، وباستثناء قاضي القضاة عيّن جميع القضاة ونواب أو مساعدي قاضي القضاة من طبقات نخب المسلمين المتعلمين الناطقين باللغة العربية في المدن العربية التي خدموا فيها. وبإدارة القانون من خلال المحاكم الدينية في كافة الأراضي العربية كان التعاون المحلي مع المشروع الإمبراطوري هو الأكثر وضوحاً.

وبرغم التواصل بين نظامي المماليك والعثمانيين، إلّا أن العثمانيين وضعوا بصمتهم الخاصة على المؤسسات السياسية التي حكمت العرب بعد القرن السادس عشر. وبسبب بدء ضعف السيطرة على الولايات العربية، أكد الحكام العثمانيون والمحليون، بدرجات متفاوتة استقلالية تحركهم عن البلاط الملكي في اسطنبول. وحتى حين فعلوا ذلك استمروا وبشكل كبير بإعلان ولائهم للسلطان. ونجح السلاطين في إقناع غالبية سكان الأراضي العربية بأن النظام الذي أرسيت دعائمه من أسلافهم (سليم) و(سليمان) هو النظام السياسي الشرعي الوحيد الذي كان مقبولاً... وفي القرن الثامن عشر بدأ المثقفون المسيحيون في ولايات السلطنة في البلقان بالتساؤل عن سبب وجوب استمرارهم في العيش في «ظل حمايته ونفوذه». وبدلاً عن السلطنة، بدؤوا السعي لإحياء الممالك القديمة أو جمهورية «الدولة الوطنية»، وهي الفكرة التي تسربت إلى البلقان من أوروبا الغربية في بداية القرن التاسع عشر. ولم يُثر هذا التساؤل عند معاصريهم العرب، على الأقل ليس إلى وقت أثاره محمد عبد الوهاب. وقد ساعد الولاء المطلق لرعايا السلطان العرب لنظامه على تأمين الأراضي العربية لحكم السلطان خلال قرن من الزمن عندما ضعفت القوة السياسية الحقيقية في المنطقة.

لم ينقطع العثمانيون في الأراضي العربية عن الماضي بشكل حاد. فقد كان لا يزال هناك

سلطان والمحاكم تتبع الشريعة في إدارتها للأمور، واستمر العسكر بالسيطرة على مقاليد السلطة المدنية، ولكن كان هناك أيضاً اتجاهان تعويضيان يميزان بين عهد العثمانيين عن العهد الذي سبقه، وأثر العثمانيون، فكرياً، على النخب السنية الناطقة باللغة العربية إلى درجة غير مسبوقة لسابقيهم. ولم تعد السلطة عليها البقاء بغياب النظام الأصلح.

وفي الفترة نفسها تقريباً التي أصبح فيها النظام العثماني شرعياً في مخيلة النخب المثقفة السنية، كان السكان المحليون الناطقون بالعربية يكتسبون قوة سياسية حقيقية على الأرض في المدن مثل دمشق والموصل إلى درجة غير مسبوقة في العهد المملوكي.

وقد خلق الجمع بين التطورين حقيقة سياسية مفادها أن السكان الناطقين بالعربية كانوا رعايا السلطان، لكنهم كانوا أيضاً مشاركين في الدفاع عن الإمبراطورية. وساعدت مشاركتهم على دعم الإمبراطورية بشكل فعال في الولايات العربية في القرن الثامن عشر حينما هددت التناقضات الداخلية المتنوعة للأنظمة السياسية والاقتصادية العثمانية بإسقاطها في مكان آخر. وشدت هذه التناقضات من قوة الثورات الوطنية في البلقان في القرن اللاحق. ولكن لم تكن هناك ثورة عربية ضد حكم السلطان في ذلك القرن المزعج للإمبراطورية.

الفصل الثالث

الاقتصاد والمجتمع في بداية العهد الحديث

حدث الاحتلال العثماني للأراضي العربية في عهد كانت فيه حدود العالم المعروفة متمددة. وقد أدرك مؤرخو آسيا منذ مدة طويلة بأن شبكات التبادل الثقافي والاقتصادي عبر الأقاليم لم تكن استثنائية في القرن السادس عشر، حتى وإن كان معظم الأوروبيين الغربيين مدركين بشكل غير واضح فقط لها من قبل. وعلى العكس من انفصالهم، لعبت شعوب الشرق الأوسط دوراً فعالاً في تلك الاتصالات لآلاف السنين[1]. لكن إدماج أجزاء من الأمريكيتين في الإمبراطوريات الأوروبية وتدخل السفن الأوروبية المسلحة في تجارة آسيا في القرن السادس عشر قد وسع بشكل كبير الآفاق الجغرافية للكثير من الدول في جميع أنحاء العالم. وأشّر رسم خارطة(بيري ريس) في عام 1513، والتي أظهرت السواحل الأطلسية الجزئية لكل من أفريقيا وأمريكا الجنوبية، معرفة مستشاري السلطان للعالم «الجديد» (ياني دنيا باللغة التركية). وكانت الحملات البحرية العثمانية على البحر الأحمر والمحيط الهندي في القرن السادس عشر علامة أخرى على اعتراف السلطان بإمكانية خلق استراتيجية عالمية. وأدّى اتساع الاتصالات بين الشعوب عبر المحيطات والقارات إلى إدخال محاصيل جديدة وإلى التحولات في طرق التجارة، والتطور التكنولوجي فضلاً عن انتقال أوبئة لم تكن معروفة مسبقاً ووصول الفاتحين العسكريين.

لم يكن تأثير إدماج رعايا السلطان العرب في هذا «الاقتصاد العالمي» مزرياً كما هو الحال مع سكان المناطق شبه الصحراوية في أفريقيا أو في الأمريكيتين[2]. ومع ذلك كان هناك شك بسيط بأن الشرق الأوسط قد عانى من تقلص ثروته بعد القرن السادس عشر.

(1) جانيت أبو لغد. قبل الاحتلال الأوروبي. النظام العالمي (1250 ـ 1350) (مطبعة جامعة أكسفورد.1989).
(2) إيمانويل وليرشتاين. النظام العالمي الحديث.(نيويورك. المطبعة الأكاديمية 1974، 1980، 1989).

ويقع اللوم جزئياً على التحولات في أنماط التجارة العالمية في هذا القرن حيث توقفت مدن شرق البحر الأبيض المتوسط عن لعب دور الوسيط الأساسي في تجارة الشرق والغرب. ومن المرجح أن السبب وراء انخفاض الاقتصاد العثماني وصول كميات كبيرة من الفضة من الأمريكيتين، مما أربك النسبة التقليدية لقيمة الذهب قياساً بالفضة في اقتصاديات الشرق الأوسط. وأدّى الاعتماد المستمر على الفضة في الإمبراطورية العثمانية إلى هبوط دوري في سك العملات وتضخم حاد في القرن السابع عشر[1]. وبالإضافة إلى الأزمة الاقتصادية للمنطقة، انخفض مستوى الإنتاج الزراعي في الأراضي العربية، ويرجع ذلك جزئياً إلى تخلي مالكي الأراضي الزراعية على حافة الصحراء السورية عن أراضيهم في أعقاب غارات البدو، علاوة على ازدياد التصحر بسبب الطقس الجاف المرتبط بـ«العصر الجليدي الأصغر» للقرن السابع عشر[2].

وبعد أن واجهوا أزمة مالية في القرن السابع عشر، تزاحم البيروقراطيون في اسطنبول لخلق مصادر جديدة للإيرادات. وما زاد الأمور سوءاً، شيوع الجمود السياسي الذي أعاقهم. وسمحت بيروقراطية الدولة العثمانية للكثير من المؤسسات السيادية في الولايات أن تتوقف عن العمل أو أن تتقلص بسبب تكاسلها عن أداء دورها. وكان للإضعاف الرسمي للسيطرة الحازمة الذي مارسته الدولة العثمانية تأثير مدمر على أوضاع الريف أو ما يعرف الآن بـ(سوريا) و(العراق) والذي أثّر بدوره على نواحي الحياة في المدن. ولربما كان تردي الأوضاع الاقتصادية أكثر سوءاً في الولايات الناطقة بالعربية في الهلال الخصيب أسوأ مما كانت عليه في البلقان أو في مصر، ولكن حتى مصر التي بقيت قاعدتها الزراعية قوية، عانت من الركود الاقتصادي المتكرر في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر[3]. ويمكن مناقشة الأمر إن كان القرن السابع عشر والثامن عشر شهدا أو لم يشهدا تردياً في قوة اسطنبول السياسية، ولكن هناك شك بسيط بأنه بعد «العصر الذهبي» للسلطان (سليمان)، أظهرت الولايات العربية إشارات على وجود ضائقة اقتصادية. وإشارة على ذلك الضعف الاقتصادي كان هناك

(1) شفكت باموك. المال في الإمبراطورية العثمانية 1362 ـ 1914(مطبعة جامعة كامبردج. 1994)، 953 - 970.

(2) سام وايت. مناخ الثورة في بداية الإمبراطورية العثمانية الحديثة.(مطبعة جامعة كامبردج.(2011)، 126 - 163.

(3) ريموند. 81 ـ 106.

تناقص واضح في السكان في جميع الولايات العربية خلال فترة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان لا بدّ لمثل هذا الاستنتاج أن يبقى مؤقتاً، لأن البيروقراطية التي اهتمت بتسجيل رعايا السلطان، أو على الأقل تسجيل أراضيهم، في عهد (سليمان)، كانت أقل احتمالاً للقيام بذلك في القرن السابع عشر.

التجارة وثروة المدن

أشار المؤرخ الماركسي المصري (سمير أمين) بأنه في النظام العالمي ما قبل الرأسمالية كانت لمدن الأراضي العربية مكانة فريدة. ففي ملتقى القارات الثلاث لم تكن الثروة التي رفعت مكانة مدن المنطقة في العصور الإسلامية الوسطى والثقافة التي مولتها مأخوذة من «استغلال عالمها الريفي»، كما هو الحال في أوروبا الإقطاعية أو الصين، بل مأخوذة من «الفائض المخصص من أوضاع الفلاحين في بلدان أخرى من قبل الطبقات الحاكمة لتلك البلدان»[1]. بمعنى آخر، إن الأرباح التي يجنيها التجار العرب من رحلاتهم التجارية البعيدة هي التي جعلت مدنهم غنية وأتاحت لهم دعم السكان أكبر بكثير مما كان ممكناً فقط على أساس فائض من المناطق النائية الزراعية لديها.

وبالرغم من أن فرضية (أمين) مقنعة ببساطتها، إلّا أنها تتطلب تعديلاً لو طبقناها على العهد العثماني. إن الحقيقة البسيطة هي أن التجار في الأراضي العربية في فترة قرون الحكم العثماني قد ربحوا من التجارة الإقليمية أكثر من ربحهم من تجارة (الترانزيت) عبر القارات. إضافة إلى ذلك، كان هناك دليل كبير على استغلال الريف في فترة قرون الحكم العثماني من التجار المحليين ومزارعي الضرائب لانتزاع فائض الثروة من الفلاحين المقيمين في المناطق النائية عن كبرى مدن المنطقة. ولم يكن استغلال الفلاحين محدوداً على أوروبا والصين.

ووفرت التجارة المحلية والعالمية بعضاً من فائض الثروة والذي أتاح للمدن العربية العثمانية أن تنمو بشكل كبير في القرن الأول من الحكم العثماني. وبعد أن وصلوا إلى مستويات تاريخية في نهاية القرن السادس عشر استقر سكان المدن العربية أو بدؤوا بالتناقص في بعض الحالات في القرنين التاليين. وحتى عند تناقص السكان استمرت المدن في الولايات العربية في تبوّئها لمكانتها بين أكبر المدن في العالم.

في عام 1800، ربما بلغ عدد سكان القاهرة أكثر من 200 ألف نسمة، وحلب 100 ألف

---

(1) سمير أمين. أمة العرب. القومية والصراع الطبقي، ترجمة مايكل باليس. (لندن. مطبعة زد.1976)، 12 ـ 16.

نسمة، وبلغ سكان دمشق وبغداد 90 ألف لكل مدينة. وتونس 80 ألف والموصل 55 ألف نسمة. وبالمقارنة مع سكان البلقان العثمانية والأناضول، فإن سكان الأراضي العربية الخاضعة للسلطان كانوا، وبنسب متفاوتة، من أهل المدن (حضريين) مع ما يقدر بـ(10%) إلى (20%) من رعاياه القاطنين في المدن مع السكان البالغ عددهم أكثر من 50 ألف نسمة[1].

وفضل المؤرخون الدارسون للولايات العربية في الإمبراطورية العثمانية، ومنذ مدة طويلة، المدن على المناطق الريفية في بحوثهم. وكان سبب هذه النظرة القاصرة المصادر التي استخدموها. واستندت الدراسات السابقة للمنطقة بقوة على سجلات الرحالة الأوروبيين وتقارير القنصلية التي وفرتها لهم كتب المؤرخين وكتّاب السير والتي كتبها أعضاء من النخبة الحضرية في المنطقة. وقد كانت تلك المصادر تتناول الظروف الريفية فقط عند حدوث مشاكل التجهيز، ولم تتطرق لحياة الفلاحين كثيراً. ولتصحيح تلك التجاهلات في الدراسات المبكرة، التفت المؤرخون إلى سجلات المحاكم الشرعية في مختلف المراكز الحضرية التي تضمنت القاهرة والقدس ونابلس وطرابلس ودمشق وحلب للمنظور الذي يضم الآن المناطق الريفية النائية لكل مدينة. والتفتوا أيضاً إلى الأرشيف المركزي في اسطنبول والذي وفّر السجلات المالية للولايات بالإضافة إلى ردود أفعال الحكومة تجاه مختلف المشكلات التي حدثت في الريف. وبالرغم من أن هذه المصادر تسمح بإدراج المناطق الريفية في السرديات التاريخية، إلّا أن المدن تحتل الحيز الأكبر من التركيز في معظم الدراسات الخاصة بالولايات العربية العثمانية. ويعكس ذلك التحيز، جزئيّاً، النظرة العامة للناس قيد الدراسة. وكتب ابن خلدون في بداية القرن الخامس عشر: لا يمكن أن تنشأ حضارة دون وجود مدن، ولا مدينة دون سور[2]. وإذا كانت المدن قد تميزت في بناء مفكري المسلمين لمجتمعهم، فإنهم أدركوا أن التجارة هي روح الحياة الحيوية لتلك المدن. وقد أنشئ الطريق التجاري الرابط بين (أوراسيا) وأفريقيا، والتي كانت المحور الأساسي في فرضية (أمين)، عند وصول الجيش العثماني. ولكن واجهت هذه الأنماط من التجارة تحديات داخلية وخارجية. في بداية فترة الحكم العثماني، وفرت التوابل والبضائع الفاخرة القادمة من جنوب آسيا وجنوب شرقي آسيا مصدر جذب كبير للتجار الأوروبيين الواصلين إلى مراكز التداول التجارية شرقي البحر الأبيض المتوسط. ولكن انحسرت أهميتها لهم لأن التجارة البحرية المباشرة إلى آسيا ازدادت على

(1) عبد النور. مقدمة تاريخية. 84 ـ 87.

(2) ابن خلدون. المقدمة المجلد الثاني. 243 ـ 249.

مدار القرن السادس عشر. وخفض تنافس السفن الشراعية تدفق البضائع التجارية الآسيوية المحملة في قوافل باتجاه الغرب. وكمثال قوي للظروف الجديدة في التجارة العالمية لم يكن ممكناً الحصول على الفلفل، الذي كان بمثابة عماد التجارة الأوروبية في مدينة حلب في أواسط القرن السادس عشر، في نهاية القرن إلّا بأسعار أعلى من الأسعار المتداولة في لشبونة[1]. ولم يعنِ تراجع تجارة التوابل نهاية لتجارة القوافل التي اقترحها البعض[2]. وأصبحت السلع المنتجة في الشرق الأوسط مصدراً للتجارة مع أوروبا. وهذه السلع في الأساس هي الحرير الإيراني والقطن الخام السوري. وصدرت القاهرة البن اليمني وبعض التوابل إلى أوروبا والعبيد إلى اسطنبول. وكان القطن والرز والقمح والصبغ النيلي أيضاً من الصادرات المصرية المهمة إلى اسطنبول وموانئ شرق البحر المتوسط والبحر الأحمر. وحظرت الدولة العثمانية فعلياً تصدير هذه السلع الأساسية إلى أوروبا، ولكن غالباً ما كان يتم التحايل على القيود التي وجدت طريقها إلى الموانئ الأوروبية في تجارة القمح غير المشروعة. بالمقابل، تلقى التجار المصريون من الولايات العثمانية الأخرى الأخشاب والفواكه الجافة والجوز وزيت الزيتون والصابون. وقد كانت التجارة بين الإمبراطورية العثمانية والهند كبيرة أيضاً، بالرغم من أن التجار العثمانيين دفعوا ثمن المنسوجات القطنية وصبغ النيلي إلّا أنهم استوردوا الكثير من شبه القارة عن طريق تصدير الذهب والفضة[3]. وحدث تغير في توفر السلع المتنوعة في أسواق المنطقة بسبب تغير الطرق نفسها. وأدّى تزايد غارات البدو إلى انتقال تجارة القوافل من الطرق التي كانت تجتاز الصحراء السورية مباشرة من البصرة إلى دمشق من واحة تحاذي نهر الفرات إلى بيرا(وتعرف في الوقت الحاضر باسم بيرجك في تركيا) التي أصبحت في غضون أيام معدودة مكاناً مفتوحاً لنقل بضائع البلد إلى حلب. وقد كانت دمشق المركز الأكبر للتجارة الأوروبية في القرن الخامس عشر مع مينائها في بيروت، لكن طرق القوافل تحولت نهائياً إلى حلب في نهاية القرن السادس عشر. وأدرجت سجلات شركة (ليفانت) الأولية، والمسجلة في لندن عام 1581، دمشق، كواحدة من مراكز نشاطها الأساسية، لكن لم يستقر أيّ تاجر إنكليزي هناك. وتراجعت تجارة الترانزيت المبتعدة عن دمشق ومينائها بيروت الذي كان مزدهراً في عهد المماليك، ولم تكن هناك أيّ إشارة على نشوء ميناء آخر بديل عنه. وبدلاً

(1) فريناند براوديل. البحر الأبيض المتوسط وعالم البحر الأبيض المتوسط في عصر فيليب الثاني. (نيويورك: هاربر ورو الناشر 1972)المجلد الأول، 543 ـ 565.

(2) نيلز ستينسجارد. ثورة التجارة الآسيوية في القرن السابع عشر(مطبعة جامعة شيكاغو1974).

(3) خليل أينالجيك.

عن ذلك ظهرت القاهرة وحلب كمراكز تجارية رائدة في الأراضي العربية للتجار الأوروبيين في بداية العصر الحديث. ولم يكن لأيّ من المدينتين ميناء، واعتمد كلاهما على استمرار تجارة القوافل لحمل البضائع إلى أسواقها حيث سعى التجار الأوروبيين إلى نقل تلك البضائع إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط.

ولانذهالهم من أهمية هاتين المدينتين في الوثائق التجارية الأوروبية، تغاضى المؤرخون في بعض الأحيان عن حقيقة أن التجارة مع أوروبا لم تكن هي المكون الأساسي للازدهار التجاري لأيّ من المدينتين أو للإمبراطورية بشكل عام في بداية الفترة الحديثة. لم تكن التجارة في المنطقة مقتصرة على مجموعة واحدة فقط من الزبائن المحتملين. وما يعزز هذه الفرضية، لم يضعف دور دمشق التجاري بانسحاب التجار الأوروبيين من أسواقها. وأثرى تجار القاهرة ودمشق عن طريق الحج السنوي الذي كان يجلب لأسواقهم عشرات الآلاف من الزبائن خلال فترة أسابيع عديدة فقط. وبعد شهرين تقريباً، عاد الحجاج ومعهم البن من اليمن والتوابل من جنوب آسيا التي اشتروها من مكة[1]. لم تستضف دمشق التجار الأوروبيين في القرون الثلاثة الأولى من الحكم العثماني، ولكن كان هناك خليط من تجار شمال أفريقيا وتجار هنود وإيرانيين ومن أواسط آسيا في أسواقها.

إن أهمية الحج في حياة القاهرة ودمشق التجارية تسلط الضوء على ميزة التجارة في الأراضي العربية والتي كانت فريدة نسبياً في الإمبراطورية العثمانية بشكل عام: حضور التجار المسلمين. وقد كانت مساهمتهم ضرورة تامة للحج، ولكن حتى التجارة مع الأوروبيين كانت لا تزال، وبشكل كبير، بأيدي المسلمين في القاهرة وحلب طوال القرن السابع عشر[2]. وكان التجار غير المسلمين قد بدؤوا بعمل مكان لهم في تجارة الإمبراطورية خلال قرن ما بعد الفتوحات. في القرن السابع عشر، ذكر التجار المسيحيون العرب في السجلات التاريخية كوكلاء تجاريين للمستثمرين المسلمين في حلب. وفي القرن الثامن عشر أصبح التجار المسيحيون الناطقون باللغة العربية من التجار الرواد في المدينة بالإضافة إلى التجار الأرمن من إيران والذين هيمنوا على تجارة الحرير من بلادهم، واختفوا جميعاً ليحل محلهم الأرمن الذين ترجع أصولهم إلى شرقي الأناضول[3]. في القرن نفسه، بدأ التجار المسيحيون السوريون

(1) فروغي. الحجيج والسلاطين158 ـ 170(دمشق. مكتبة النبل. 2002) 169 ـ 192.
(2) نيلي حنا. كسب المزيد من الأموال في 1600(مطبعة جامعة نيويورك الحكومية 1998).
(3) ماسترز المسيحيون واليهود. 71 ـ 80.

تثبيت أنفسهم في القاهرة، وفي النهاية سيطروا على تجارة المدينة مع أوروبا وعلى تجارة البحر الأحمر[1]. وفي إشارة أخرى للتحول في البنية العرقية لطبقات التجار في الأراضي العربية، شهدت أواخر القرن الثامن عشر انحسار حظوظ التجار الأرمن الإيرانيين في البصرة وصعود نجم التجار اليهود الناطقين بالعربية والذين أداروا أكثر تجارة العراق مع الهند إلى القرن التاسع عشر[2]. إن ارتفاع أهمية التجار العثمانيين غير المسلمين الاقتصادية في القرن الثامن عشر لم يؤشر إلى انسحاب المسلمين من التجارة. فقد تمتع المسلمون باحتكار تام تقريباً للتجارة البعيدة المدى في دمشق إلى القرن التاسع عشر، مثلما ورد في التقرير المفصل عن ظروف سوريا الاقتصادية الذي كتبه(السير جون بورنغ) وقدمه إلى البرلمان البريطاني في عام 1840.[3] وحتى في حلب، والتي ربما كانت هي المدينة الأكبر التي تضم الطبقة التجارية من غير المسلمين قياساً بجميع المدن العربية الأخرى، كان أعضاء عائلة (الأميري) المسلمة من بين تجار المدينة الرواد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وكان التجار المسلمون الآخرون نشطين جداً في القرن التاسع عشر[4]. وكان المسلمون أيضاً من بين التجار الرواد في القاهرة في نهاية القرن الثامن عشر[5]. ويقف بقاء طبقة التجار المسلمين في المدن العربية العثمانية في تناقض صارخ مع بقية الإمبراطورية العثمانية حيث أصبحت التجارة والأموال احتكاراً فعلياً لغير المسلمين. وهناك إشارات إلى وجود تنافس يحدث بين الحين والآخر واحتكاك بين التجار المسلمين وغير المسلمين في الأراضي العربية خصوصاً مع أولئك الذين تمتعوا بحماية القوة الأوروبية[6]. ولكن هناك أيضاً أدلة كثيرة على التعاون التجاري بين أعضاء الجماعات الدينية المختلفة.

---

(1) ريموند. المجلد الأول. 477 ـ 480.

(2) عبدالله. تجار ومماليك وقتلة. 99 ـ 115.

(3) جون باورنك. تقرير عن ثوابت سوريا الاقتصادية. (أعيدت طباعته في نيويورك. مطبعة أرنو1973) 94.

(4) المصدر نفسه 80.

(5) ريموند. المجلد الأول. 244 ـ 305.

(6) بروس ماسترز. اقتصاد حلب السياسي في عصر «الإصلاح» العثماني. (2010) 302.

النقابات

أسرت تجارة الترانزيت في الشرق مخيلة الكثير من المؤرخين الاقتصاديين في النصف الأول من القرن العشرين، لكن النقابات كانت في قلب الحياة الاقتصادية لأيّ مدينة عربية في فترة الحكم العثماني. وببساطة تعني كلمة نقابة (المجموعة)، وقد طبقتها السلطات العثمانية على أصناف كثيرة من المجاميع الاجتماعية بما فيها الجماعات الدينية. وفي الميدان الاقتصادي كانت النقابات جمعيات طوعية مشابهة للنقابات التي نشأت في أوروبا العصور الوسطى وبداية العصر الحديث في تنظيمها ووظيفتها. ومثلما هو الحال في أوروبا، سيطرت النقابات تقريباً على جميع جوانب الإنتاج الحرفي والصناعات الخدمية في المدن العربية في بداية الفترة الحديثة.

بالرغم من إدراك المؤرخين ومنذ فترة طويلة أهمية النقابات في الاقتصاد العثماني إلّا أن مسألة أصولها ووظيفتها في المجتمع العثماني خضعت لمراجعة كبيرة خلال العقود القليلة السابقة. بالإضافة إلى اتساع فهمنا لدور التجارة الداخلية في الإمبراطورية العثمانية، ألغى العمل الأرشيفي في سجلات محاكم المدن العربية النموذج المعمول به للنقابات التي شكلها الجيل السابق من المؤرخين والتي اعتبروها أدوات لسيطرة الدولة[1]. وأصبحت النقابات رابطاً مهمّاً بين شريحة واسعة من سكان المناطق الحضرية والحكومة، حسب اعتقاد العلماء الأوائل، لكن كان الأمر سلاحاً ذا حدين حيث اعتبرت الدولة النقابات سنداً لحكمها. فقد جلبت النقابات ضرائب وتمكنت من تعبئة سكان المناطق الحضرية في أوقات الكوارث الطبيعية أو الحروب. وفي كلتا المهمتين العامتين كان الدور القيادي لـ(إمام) أو (مختار) المحلة في المدينة أكثر أهمية في تحمل المسؤولية التي وضعتها الدولة على عاتقه من دور رؤساء النقابات[2].

(1) جب وبوين. المجتمع الإسلامي والغرب. المجلد الأول. 281 ـ 294. (1968).
(2) عمل (المختارين) ومسؤولياتهم. سجلات حلب ودمشق. المجلد الحادي والعشرون 212.

وتشير الأدلة في عدد من المدن العربية إلى حقيقة أن النقابات أُسست وحلت بناءً على طلب الأعضاء دون تدخل الدولة[1]. وسيطر الأعضاء على حقّ قبول العضوية في النقابة وعلى اختيار رئيسها وهو ما يعرف بـ(الشيخ)، ثم يصادق القاضي على التعيين، ولكن يبدو أنه نادراً ما كان القاضي يرفض تسمية الشخص الذي ذهبت إليه العضوية. ويصادق على عضوية الأفراد بوثيقة بالعربية، وقد ورد ذكر المصطلحين في سجلات محاكم (hallow) بالتركية وتسمى (gedik)تسمي دمشق وحلب. ويصدر القاضي الوثيقة التي يدفع الشخص المقبول عنها رسوماً للمحكمة. ومثلما كان الحال دوماً مع البطاقة النقابية في أمريكا القرن العشرين كان الحال ذاته كالإرث من أب لابنه. وكان بالإمكان بيعها أيضاً. ووضع أعضاء النقابة قواعد لنقابتهم بما في ذلك طريقة توزيع المواد الأولية الخام وطرق السيطرة النوعية. وثبت أعضاء النقابة أيضاً، بعد استشارة القاضي بشأن عدالة الأمر، أسعار البضائع الكاملة والخدمات. وسجل أعضاء النقابة قواعد الأسعار واختيار قيادة النقابة بإقرار شفوي أمام القاضي من جميع الأعضاء أو بتمثيل أساسي لهم على أقل تقدير، حيث إنهم كانوا يوافقون على ما أقسم عليه رئيسهم أو(شيخهم)، وكانت أسماؤهم تدوّن عند كاتب المحكمة كما ينبغي. ثم يناشدون النظام القانوني لتعزيز القواعد، لكن القضاة لا يسنّون هذه القواعد. وإذا نشب نزاع بين النقابات أو بين إحدى النقابات والتجار يكون القاضي حرّاً في ممارسة تفسير القانون لحسم النزاع[2]. وأظهر الباحثون في الأناضول واسطنبول أن النقابات في جميع أنحاء الإمبراطورية قد تمتعت بالاستقلالية الموجودة ذاتها في الأراضي العربية[3]. وعلى هذا النحو، ندرك الآن أن لنظام النقابة قوة وتأثيراً لتشكيل جمعية مدنية أكبر مما كان متفق عليه سابقاً. ومهما كانت النقابات فإنها ليست أدوات لسيطرة الدولة.

كان الحمالون بشكل عام أكراداً وأعضاء النقابة المتخصصة في نوع من الخبز من الأرمن من منطقة(ساسون) جنوب شرقي الأناضول. وكان معظم الصاغة في كافة أنحاء المنطقة يهوداً بينما كان أعضاء نقابات البنائين في سوريا من المسيحيين تماماً. ويقال، إن أعضاء كثير

(1) ريموند. المجلد الثاني 503 ـ 585. أمنون كوهين. نقابات القدس العثمانية (ليدن. برل. 2001).
(2) ماسترز. أصول الهيمنة الغربية. 200 ـ 213. جلال النحال. الإدارة القضائية في مصر العثمانية في القرن السابع عشر.(1979) 57 ـ 64.
(3) حاييم جيربر. نقابات السابع عشر. بورصا. الأناضول. دراسات آسيوية وأفريقية 1976، 59 ـ 86 (ليدن. برل. 2004).

من النقابات خصوصاً النقابات المشاركة في إنتاج الأقمشة في حلب ودمشق والقاهرة قد تجاوزت خطوط الطائفية. فإذا كان أعضاء إحدى النقابات من جماعات دينية مختلفة يكون (الشيخ) رئيس النقابة دائماً مسلماً حتى وإن كانت الغالبية العظمى من أعضاء النقابة ليسوا مسلمين. وكذلك الأمر، حين قدمت النقابة إفاداتها في المحكمة، وضعت أسماء الأعضاء المسلمين قبل أسماء الأعضاء من غير المسلمين. وكانت هناك حالات عرضية من الصراعات بين النقابات المسجلة في المحاكم وصلت في بعض الأحيان إلى إثارة العنف. ولكن لم تكن هناك أيّ إشارة للتنافر الطائفي في النقابة الواحدة أو في النقابات تدل على سعيها لمنع منح العضوية لأشخاص من دينهم نفسه.

وبالرغم من استقلالية النقابات، إلّا أن الدولة المركزية كانت تفرض سلطتها عليها حين تتداخل ممارساتها مع جمع الإيرادات أو عند انخفاضها. ومثال على هذا التداخل هو ما حدث عندما بدأ صانعو الأقمشة الصوفية في حلب بتقليد أقمشة مستوردة من أوروبا في النصف الثاني من القرن السابع عشر. فأدّى التنافس في الأسعار الذي خلقه هذا الابتداع إلى انخفاض في الرسوم الكمركية المرسلة إلى اسطنبول بسبب تزايد تفضيل الزبائن للمنتج المحلي على المنتج المستورد. وكان رد فعل الدولة فرض المزيد من الضرائب الإضافية على نقابة صانعي الملابس الصوفية لتعويض تلك الخسائر. فأوقفت هذه الخطوة بشكل فعال لهذا الابتداع حيث فقد المنتج المحلي ميزة السعر التنافسية عند الزبائن فتوقفت النقابة عن إنتاج الملابس[1].

وحين أخذت الحكومة المركزية تبحث وبشكل متزايد عن مصادر جديدة للإيرادات، ازداد تدخل الحكومة بشكل كثيف في شؤون النقابات في القرن الثامن عشر. في واحدة من أكثر التدخلات إثارة لحنق النقابات، بدأت الحكومة بعرض بيع حق جمع النقابة للضرائب المستوفاة من الفلاحين *بالمزاد العلني*. وفسح بيع هذه المواقع المجال لتدخل المتطفلين في (*malikaneci*)وقف حياتهم السياسية النقابية وتحديهم لسلطة رئيس النقابة (الشيخ) التقليدية. وفي واحدة من التحديات بين الأصوات أصوات السلطة المتنافسة، اصطف صانعو الأقمشة في حلب إلى جانب شيخهم ضد متعهدي الضرائب وأعلنوا إضراباً عن العمل استمر 129 يوماً في عام 1772. وفض الإضراب بعد تدخل أحد القضاة ليفضّ النزاع لصالح النقابة[2].

(1) ماسترز. أصول الهيمنة الاقتصادية الغربية. 198 ـ 199.
(2) ماسترز. أصول الهيمنة الاقتصادية الغربية. 210.

ويشير هذا العمل إلى حقيقة مفادها أنه بينما كانت النقابات جزءاً لا يتجزأ من الاقتصاد الحضري للمدن العربية لمعظم فترة الحكم العثماني، فإنها أيضاً لعبت دوراً سياسيّاً بتوفيرها أصواتاً جماعية (دعماً شعبيّاً) لأعضائها في أوقات الأزمات. ولتعزيز دورها السياسي. وفي القرن الثامن عشر، امتلك الكثير من النقابات في مختلف المدن العربية، مثلما هو الحال في جميع أنحاء الإمبراطورية، عناصر إنكشارية كثيرة وفّرت أفراداً مسلحين يستخدمون عند الضرورة. ونتيجة لهذا الارتباط أدمج بعض المؤرخين العرب في أحيان كثيرة في القرن الثامن عشر عدة نقابات بالإنكشاريين كوسائل للتفتيت الاجتماعي.

أكان هناك «عصر الأعيان»؟

إذا كانت النقابات قد أظهرت صوت طبقات المجتمع الاقتصادية الدنيا في المدن العربية، فإن «الأعيان» قد كانوا في قمة الهرم الاجتماعي المدني. واستخدم المصطلح، وهو«اسم جمع جماعي» من المؤرخين العرب ليشيروا به إلى الشخصيات البارزة في بلدتهم. وترتبط هذه التسمية بتسمية المقيمين في الجزر البريطانية في القرن الثامن عشر والذين أطلق عليهم في حينه مصطلح «الصفوة» أو «الطبقة العليا»[1]. وعلى ما يبدو فإن ما تضمنته هذه الفئة قد تطور خلال فترة قرون الحكم العثماني. وفي القرن السادس عشر، حين استخدم المؤرخ الدمشقي (ابن طولون) كلمة (أعيان) فقد عنى بها (علماء مدينته الرواد) ولم يقصد النخبة العلمانية[2].

واستخدمت وثائق اللغة العثمانية المرسلة إلى الولايات العربية في القرن الثامن عشر، وبشكل نمطي، عبارة «العلماء الأعيان» عند التحدث أو مخاطبة القيادة غير العسكرية للمدينة، (*ulema ve ayanlar*) على افتراض أن كلمة «أعيان» تشير فقط إلى أعضاء النخبة الحضرية الذين ليسوا من أصحاب الدرجات العلمية. ولكن استمر، على أقل تقدير، واحد من المؤلفين المسلمين الدمشقيين من القرن الثامن عشر على استخدام المصطلح بشكله الأولي المبكر ليعني به «العلماء البارزين»[3]...

وأياً كان من أدرج من المؤلفين المستخدمين لمصطلح «الأعيان» فإن ذلك يشير إلى إدراكهم وجود عوائل من الصفوة في مدنهم والذين كانوا قادتهم الطبيعيين. وسادت عوائل أنجبت أجيالاً متعاقبة من علماء الدين وآخرون سيطروا على الأوقاف الدينية الكبرى، ولكن كانت هناك أيضاً عوائل تجار وعوائل أولئك الذين كانوا يحوزون على الكثير من ممتلكات

(1) توبي برنارد. تحليل جديد لأيرلندا. البروتستانت الأيرلنديين. 1649 ـ 1770. (مطبعة جامعة ييل. 2003) 21 ـ 40.

(2) ابن طولون. مفاكهة الخلان. 92.

(3) ابن كنعان. يوميات شامية. 87.

المناطق الريفية على الرغم من سكنهم في المدينة. في الحقيقة، إن معظم أعضاء العوائل البارزة مشاركون في عدد مختلف من المؤسسات الاقتصادية. وأطلق عليهم (ألبرت حوراني) تسمية «المتميزون». وبقيت تسمية «الأعيان» ملازمة للمؤرخين الذين كانوا يكتبون باللغة الإنكليزية. وكان في كل بلدة ومدينة عوائل«متميزة» والذين أشارت إليهم السجلات المكتوبة باستخدام أسماء عوائلهم. إن وجود عوائل متميزة وأصيلة النسب، والتي أشيع عنها في بعض الأحوال بأن نسبها يرجع في الأصل إلى الفاتحين العرب الأوائل، كان ميزة بارزة في المجتمع العربي المسلم ضمن الإمبراطورية، وكانت أسماء العوائل الممتدة إلى عدة أجيال في أماكن أخرى نادرة لدى للمسلمين.

كان الفخر بالنسب عنصراً أساسياً عند الأعيان لكن العوائل نفسها لم تكن ثابتة. حيث تظهر الدراسات الخاصة بالعوائل في دمشق وحلب وجود عوائل عميقة المحتد والنسب حافظت على وضعها لقرون، بينما بزغت واختفت عوائل أخرى بمرور الزمن[1]. فقد كان على العائلة العمل للحفاظ على وضع العائلة وإلا ستتعرض للانهيار والاختفاء. ومع ذلك، يبدو أن تلك العوائل القاطنة في أيّ مدينة عربية وفي كل الأوقات كانت تعي جيداً من هم الأعضاء الحاليين، في ذلك الحين، من الأعيان. فعند الكتّاب المسلمين يكون الأعيان مسلمين حصراً. ولكن من الجدير بالذكر أن المؤرخ الحلبي المسيحي (يوسف ديمتري عبود1803)، والذي كتب في أواخر القرن الثامن عشر، كان قد استخدم مصطلح الأعيان عند تحدثه عن القيادة العلمانية في المجتمعات المسيحية لمدينته، كجزء منفصل عن الدين[2]. وكان ظهور أسماء لعوائل شخصيات مسيحية بارزة في القرن الثامن عشر في سجلات المحاكم الإسلامية دلالة على تلك الحالة بين مسيحيي حلب، وهذه ممارسة لم تكن معروفة في القرن السابق. ولكي يكون الشخص عضواً في الأعيان كان اسم العائلة أحد أول المتطلبات المسبقة للحصول على ذلك، وسرعان ما تبنت عوائل التجار العصاميين المسيحيين الممارسة الاجتماعية ذاتها التي يتبعها جيرانهم المسلمون.

وأيّاً كان المعنى المضبوط لمصطلح «الأعيان» عند سكان الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر، أطلق مؤرخو الأراضي العربية العثمانيون على ذلك القرن تسمية «عصر الأعيان». إنها عبارة شاملة يسعى فيها المؤرخون لتسليط الضوء على الوقت الذي سيطر فيه (azms)

(1) مارغريت ميرويثر. الأسرة والمجتمع في حلب العثمانية 1770 ـ 1840. أوستن،مطبعة جامعة تكساس.1999.

(2) عبود. المرتاد. 22.

المندوبون المحليون في دمشق، أو (الجليليون) في الموصل، على الحياة السياسية لمدنهم على حساب المسؤولين المعينين من اسطنبول. وكان (حوراني) أول من أشار إلى دور تلك العوائل في السياسة الحضرية في القرن الثامن عشر واعتبرهم طبقة سياسية. وكانت طبقة(حوراني) عبارة عن حقيبة عشوائية افتراضية لأنه أدخل فيها العامل السياسي الذي خلفه علماء الدين الذين عملوا كناطقين تقليديين للسكان الحضريين، إلى جانب «وجهاء العلمانية» أو أولئك الذين سيطروا على بعض المصادر الاقتصادية، وأخيراً قادة الحاميات العسكرية. وافترض (حوراني) بأن هؤلاء الوجهاء، باعتبارهم طبقة، قد وفروا سبيلاً لفهم سياسات المنطقة في القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر حيث إنهم تدخلوا في الفراغ السياسي الذي خلفه ضعف سيطرة الحكومة من العاصمة وسمحوا للمصالح المحلية أن تعلو على مصالح الإمبراطورية.

وبالرغم من المقبولية الواسعة التي أظهرها المؤرخون لفئة الأعيان الاجتماعية/ السياسية، إلّا أنه ربما حان الوقت للنظر في تنقيح النموذج. إن السبب الأكثر إلحاحاً للتنقيح هو أن المصطلح قد اتسع ليشمل أعداداً كبيرة جداً من الناس بفائدته[1].

وأشارت (مارغريت ميرويثر) بأنه بالرغم من امتلاك ضباط القوات الإنكشارية أو رؤساء النقابات المتنفذة قوة سياسية في حلب القرن الثامن عشر، إلّا أنهم لم يحظوا بمقبولية الأوساط الاجتماعية عند عوائل النخب القديمة[2]. وعمل (عادل مناع) تمميزاً مماثلًا في وصفه للنخب المحلية في فلسطين العثمانية بين أولئك المشاركين في الإدارة «الديني - اجتماعية» أي (الأفندية والعلماء والأشراف) وبين أولئك المعينين كحكام أو الذين لديهم خبرات عسكرية، أي (البيكات والأغاوات). وقد كان من الممكن لمعاصري العوائل ذات الأصول العسكرية، بعد مرور جيل أو جيلين، عدّ تلك العوائل من طبقات الأعيان، ولكن مؤسس مسمى العائلة(أي الاسم الذي تنسب إليه العائلة) لم يدرج في هذه الجماعة المهيبة من قبل معاصريه. وإن كان صحيحاً أن تسلم (أغوات) الإنكشاريين مناصب مجالس الولايات في حلب ودمشق، وهذه دلالة واضحة على قوتهم السياسية، إلّا أن الأعيان في كلتا المدينتين لم يقبلوا تزويج بناتهم بهم مما يدل على تدني مستواهم الاجتماعي. وقد مارس بعض الأعيان السلطة السياسية لكن قدرتهم في العمل على الساحة السياسية لم تكن متأتية من كونهم

(1) حوراني. الإصلاح العثماني وسياسات الشخصيات البارزة. 48 - 49.
(2) ميرويثر. 30 - 68.

«أعياناً». وإن معظم الناس ذوي الأصول المحلية في القرن الثامن عشر في سوريا والعراق والذين وصلوا إلى درجة معينة في السلطة السياسية لم يعتبرهم معاصروهم «أعياناً»، وأولئك الذين تمّ اعتبارهم منتمين للنخبة والذين لم يمارسوا السلطة السياسية إلّا قليلاً ما عدا أوقات الأزمات الحادة حين تصبح سلطة الحاكم المحلي في أدنى مستوياتها[1]. في القرن التاسع عشر، أصبحت عوائل، مثل (أزمس) في دمشق أو أحفاد (كوجك علي آغا) في حلب أو عائلة (الجليليين) في الموصل، أعضاء في طبقة الأعيان ولكن أسلافهم الذين أنشؤوا هذه العوائل لم يكونوا (أعياناً). وعلى الأرجح، اعتبرهم المؤرخون، الذين ربما كانوا يمثلون الصوت الحقيقي للأعيان، غرباء.

ليست هناك عائلة من عوائل الأعيان أكثر نموذجية لدى مؤرخي القرن الثامن عشر في سوريا من عائلة (العظم). لكنهم أيضاً يمثلون إشكالية في محاولتنا لتحديد معنى المحلية في مخيلة أحد سكان المدن العربية العثمانية في القرن الثامن عشر. كان (إسماعيل باشا)، وهو من عائلة (العظم) أول حاكم من بين عدد من الحكام ذوي التأثير العالي في العائلة التي أصولها العرقية غير مؤكدة، وكانوا قد عملوا متعهدي ضرائب في المنطقة المحيطة بالبلدات السورية الوسطى في حماه ومعرة النعمان في القرن السابع عشر. وهيمنت عائلة العظم على الحياة السياسية في الولايات السورية لأكثر سنين القرن المتبقية من خلال أفراد العائلة الذين عملوا حكاماً في دمشق وحلب وطرابلس بشكل متقطع من عام 1725 إلى عام 1783. وتمتع (أسعد باشا العظم المتوفى عام 1758)، والذي حكم دمشق من عام 1743 إلى عام 1757، بأطول مدة حكم لم يسبقه فيها أحد من الحكام الذين سبقوه والذين تقلدوا مناصبهم لسنة أو سنتين كحد أعلى.

حتى في حالة المرشحين المعروفين لمركز البطل المحلي، كانت هناك تساؤلات، هل إن معاصريهم يعتبرونهم من أعيان دمشق الحقيقيين؟ وأشار (محمد بن كنعان) في مدخله للمدة من 1137 إلى 1724 أو 1725، بأن حاكم دمشق (شركس عثمان باشا) والمعروف محلياً بـ(أبي طوق) قد عزل واستبدل بـ(إسماعيل باشا العظم) الذي كان ببساطة يماثله في الانتساب إلى (النعماني) باعتراف البلدة التي أشادت به[2]. وكان إسماعيل قد حكم المدينة حتى عام 1730 حيث استبدل حينها بضابط عثماني محترف آخر اسمه (عيدنلي

(1) باربير. الحكم العثماني في دمشق. 67 ـ 89.
(2) ابن كنعان. يوميات شامية 342.

عبدالله باشا). وأرفق (ابن كنعان) فيما بعد قصيدة في مدح سليمان شقيق إسماعيل والذي عمل حاكماً لدمشق (1734 ـ 1738) والذي اعتبره المؤلف بالأخص عادلاً وفطناً[1]. واستمر المؤلف في ذكر تفاصيل كل ما هو حسن في عهده وختم قائلاً بأن سليمان قد عاد إلى بلده في نهاية فترة حكمه مستصحباً معه ناسه: أولاده وخادماته ولم يبقَ له أيّ شيء في دمشق[2]. ويتضح أن المؤلف لم يهتم بعائلة (العظم)، بالرغم من أنهم كانوا يستحقون المديح، لكونهم كانوا دمشقيين.

بالرغم من أن استخدام(حوراني) لكلمة (أعيان) قد واجه مشكلات حين عرّف الأعيان على أنهم طبقة سياسية، إلّا أن هذه الفئة بقيت فعالة كطبقة اجتماعية. وتكمن أهميتها في فائدتها لتمييز العوائل ذات الأصول المحلية التي اعتبرها معاصروها القيادات «الطبيعية» لمجتمعها، عن العصاميين الجدد من ذوي الأصول غير العثمانية وعن أعضاء المؤسسة السياسية العثمانية. لم يكن الأمر مرتبطاً بوظيفتها في المجتمع العربي الحضري سواء تلقى الأعيان أم لم يتلقوا الاعتراف السياسي من الدولة العثمانية، لأن معاصريهم كانوا يعرفونهم جيداً. في الكوارث، كانوا يرجعون إليهم لتلقي النصح وللتعبير عن مخاوفهم للحكومة المركزية. علاوة على ذلك، ومثلما أوضح (فيليب خوري)، استمرت هذه العوائل بممارسة السلطة أثناء نهاية الإمبراطورية العثمانية وإلى فترة الولاية، التي أطلق عليها قبل مدة طويلة اسم «عصر الأعيان»[3]. وفي الواقع، أصبح «الأعيان» (نبلاء سوريا).

وأيّاً كانت در جة ممارسة الأعيان للسلطة السياسية في المدن مثل دمشق وحلب والموصل والقدس في القرن الثامن عشر، إلّا أن مكانتهم في المجتمع العربي العثماني تقف في تناقض حاد مع التطورات المعاصرة التي حدثت في مناطق أخرى من الإمبراطورية.

أشارت صيغة المصطلح التركية العثمانية «أعيان» وهي اسم جمع(باللغة التركية) ليس لمجموعة الأشخاص البارزين بل إلى شخص قوي محلي واحد يشبه أولئك الذين بزغوا في مختلف مراكز الولايات في جميع أنحاء الأناضول والبلقان في القرن الثامن عشر. وأطلق على هذا الفرد عند الأتراك مصطلح (ديريبيي derebey = سيد الوادي). وشكل هؤلاء الرجال

(1) المصدر نفسه 484.

(2) المصدر نفسه، 500 ـ 501.

(3) خوري. الاستمرار والتغير في الحياة السياسية السورية في القرنين التاسع عشر والعشرين (1991)1374 - 1407.

سلالات حاكمة وراثية (hanedan)تمكنت من الاستيلاء على الموارد المحلية والتي وفرت لهم الأموال الضرورية لتعبئة الجيوش والحصول على حكم أجزاء كبيرة من الإمبراطورية. وكانوا يعملون دائماً باستقلالية عن سيطرة اسطنبول وأقاموا تجارة مباشرة مع التجار الأوروبيين[1]. وشابه أعيان البلقان والأناضول سلسلة الحكام في شمال أفريقيا، بقدرتهم على الشروع بسياسات مستقلة عن اسطنبول وقدرتهم على بناء جيوشهم الخاصة بهم، بشكل أكثر قرباً مما فعله السابقون في الولايات العربية في الهلال الخصيب.

في الولايات السورية، خلق (سيزار أحمد باشا)،الذي حصل من مدينته المحصنة (عكا) على حكم مدينة (صيدا) وأحياناً دمشق بين عامي 1775 و1803، قاعدة قوة، إن لم تكن سلالة حقيقية، مشابهة لمعاصريه في الأناضول.

بالرغم من أن مؤرخي سوريا العثمانية كانوا دائماً يربطون وظيفة (سيزار أحمد)، الذي كان مجرد شخصية محلية، بظاهرة الحكام الأعيان في الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر. وقد كان (سيزار أحمد) من مسلمي (البوسنة) الذي بدأ عمله كمرتزق في مصر قبل انتقاله إلى فلسطين. ولم يخلفه في الحكم بعد موته أحد من نسله أو من أقاربه، مثلما كان الحال مع عائلة العظم أو عائلة الجليلي، بل خلفه مماليكه. في هذا الصدد، شابه (سيزار أحمد) سلالة المماليك الحاكمة في بغداد بشكل أكثر مما كان عليه عند (العظم).

لم يرَ المؤرخون الأخباريون العرب أيّ عضو من الأعيان تعتبره الدولة العثمانية شخصاً عنيداً محتملاً في فهمها لهذا المصطلح.

(1) فكرت أدانير. القوات شبه المستقلة في البلقان والأناضول. (مطبعة جامعة كامبردج.2006).

المشهد الريفي

اشتد عود الوضع الاقتصادي لعوائل الأعيان في الهلال الخصيب خلال القرن الثامن عشر حيث عملت الفرص الجديدة للثروة على تعزيز مكانتهم الاجتماعية وتأثيرهم السياسي. ويكمن مصدر قوتهم الاقتصادية المتماسكة في تغيير الإجراءات التي سجلت جراءها الأراضي الصالحة للزراعة الواقعة خارج المدن وفرضت عليها الضرائب. ووفقاً للتعاليم الشرعية الإسلامية في ملكية الأرض، فصل القاضي الحنفي أبو يوسف وللمرة الأولى في القرن الثامن في كتابه (كتاب الخراج = كتاب ضريبة الأرض)، حيث قسمت الأراضي الواقعة خارج الجزيرة العربية إلى أراضي خضع مالكوها للجيوش الإسلامية بسلام، وأراضٍ لم يخضع مالكوها للجيوش الإسلامية[1]. وصودرت أراضي الذين لم يخضعوا للجيوش الإسلامية لصالح المجتمع الإسلامي(الأمة) لكي تدار من الدولة. وعرفت أراضي الدولة في الفترة العثمانية بالأراضي (الميرية miri) وكانت توزع بصيغة التأجير timar أو بصيغة (حقول الضرائب iltizam). في كلا الحالتين، بقيت عائدية الأراضي، فعليّاً، إلى مجتمع المؤمنين بشكل كبير ولكن إدارتها كانت تصب في فائدة الدولة. بعد ذلك، منحت أو بشكل أدق باعت الدولة للآخرين حق جباية الضرائب الناتجة عن عمل الفلاحين في الأراضي وكانت هذه الأموال، نظريّاً، تقدم حينها إلى خزينة الدولة المركزية. لتستخدم الدولة هذه الأموال «للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وبهذا تفي بالتزاماتها اتجاه المجتمع الإسلامي بأسره.

بالإضافة إلى فئة أراضي الدولة، أقرّ القانون الإسلامي الملكية الخاصة(الملكmulk) وحماها. وكان مالكو مثل هذه الأملاك يدفعون للدولة الضرائب عمّا تنتجه الأراضي، ولكن كان باستطاعتهم بيع الأرض نفسها باعتبارها ملكاً حرّاً. وتخضع الأملاك الخاصة لصيغ الميراث المعقدة التي وضعها القرآن الكريم. وتضمنت فئة الملكية الخاصة معظم الممتلكات الحضرية وكذلك الحدائق والبساتين في المناطق الريفية التي تتطلب عناية مركزة. وتتشكل

(1) يعقوب أبو يوسف. كتاب الخراج. (القاهرة. المطبعة السلفية. 1962).

القرية عادة في الأراضي العربية العثمانية من الأراضي المملوكة للدولة التي تتفاوت إجراءات توزيعها بين الفلاحين من منطقة إلى أخرى وحتى في المنطقة الواحدة، والأملاك الخاصة. واشتملت الأملاك الخاصة على أشجار الزيتون أو أشجار مثمرة أخرى كالجوز والتوت حتى وإن كانت مزروعة في أراضي الدولة. ويمكن بيع الأشجار أو توريثها، مثلما هو الحال مع الأملاك الخاصة، ولكن لا يمكن بيع الأراضي التي تزرع فيها.

إن عملية نقل الأراضي الريفية، التي مورست منذ مدة بعيدة، إلى فئة الأوقاف قد عمقت تعقيد السؤال عن هوية مالك الأرض. وبينما كان هذا الأمر شرعياً في حالة الأملاك الخاصة المعرفة بوضوح أو حتى أشجار البستان المفردة التي زرعت في أرض الدولة، أصبحت هذه الممارسة مثيرة للجدل حينما صرفت النظر عن الأراضي الصالحة للزراعة التي كانت أصلاً من فئة الأراضي (الميرية) دعماً للمؤسسة الدينية. ورأى الكثير من علماء الشريعة في الولايات العربية بأن الأمر كان مسموحاً به حين كان رجال العاصمة غير متأكدين بأنها كانت كذلك، ليقدموا نموذجاً آخر عن كيفية تفسير العرف الشائع بشكل مختلف. كان تحسس العلماء العثمانيين من خلق الأوقاف الريفية مفهوماً. حيث كان بإمكان التأثير التام لتقليص إيرادات الخزينة المركزية التي دفعت بدورها رواتبهم. ومع ذلك، كانت القرى التي اعتبرت أملاكاً (وقفية) مألوفة في سوريا وفلسطين في فترة الحكم العثماني بما فيها تلك الأوقاف التي أنشاها البيت العثماني[1].

ومثلما ناقشنا في الفصل السابق، بدأ نظام الإقطاعات يتعرض للضغط خلال الخمسين سنة من تقديمه في الأراضي العربية، وحول الكثير من قرى الإقطاعات في الهلال الخصيب إلى مزارع الضرائب، والتي تعني في حالة المفرد: (التزام iltizam) وكان ملتزمو الضرائب إما من رجال الجيش العثماني المتمركزين في المراكز الحضرية في القرن السابع عشر أو من القبائل الريفية المتنفذة مثل عائلة (دروز معن) في منطقة الشوف اللبنانية أو قبيلة (حرفوش) الشيعية في وادي البقاع. وقد سيطر أحد أكثر أعضاء قبيلة (معن) طموحاً، فخر الدين على مساحات شاسعة من الأرض المزروعة جنوبي سوريا وشمالي فلسطين في بداية القرن السابع عشر[2]. وعند نهاية القرن السابع عشر، سعت الحكومة في اسطنبول إلى ضخ سريع للسيولة النقدية مع مخطط لبيع حق جباية الضرائب ليس لفترة محددة ـ كما كان

(1) بابر جوهانسون. القانون الإسلامي على إيجار وضريبة الأرض.
(2) جين بول باسكوال. الإنكشاريون وريف دمشق في بداية القرن السابع عشر.

الوضع مع عملية التزام الأرض، بل لطول حياة متعهد جباية الضرائب. وأصبح اسم الوحدة الجديدة (نظام التملك malikane)، واشتق هذا الاسم من أصل الكلمة العربية نفسه الذي يعني «الأملاك الخاصة»، وهي لا تنطوي على التملك الحرّ للمالك. وعند التطبيق، تصرف متعهدو جباية الضرائب على الدوام وكأن القرى التي يجبون منها الضرائب هي إقطاعياتهم الخاصة بهم.

وكانت لهذه الممارسة صدى في تاريخ حلب الذي كتبه (كامل الغازي) في بداية القرن العشرين. فقد أشار في مدخله لعام 1693 بأن حاكم حلب وقاضي قضاتها قد تلقوا أمراً إمبراطورياً يؤكد أنه منذ تلك الساعة أصبحت حقول الضرائب بمثابة الأملاك الخاصة للأشخاص الذين يمسكون بالأرض، ويمكن بيعها نقداً ويمكن توريثها لأبناء الذين يمسكون بها[1]. بالرغم من الشكوك حول تسلم مثل هذا الأمر لأنه لا يمكن أن يقصد بـ(نظام التملك) الملكية الخاصة، وتظهر دراسة (أريل سالزمان) بشأن (نظام التملك) في ولاية (ديار بكر) الواقعة جنوب شرقي الأناضول بأن هذه الممارسة هناك شابهت النظام الذي ذكره (الغازي)[2]. وهذا يوضح بأن الذاكرة الشعبية قد وفرت تبريراً بأثر رجعي للواقع الحقيقي لـ(نظام التملك)، ووفرت مرجعية قانونية لما أصبح ممارسة شائعة.

وفّر تقديم (نظام التملك) لأعيان المدن العربية فرصة للدخول إلى قاعدة التطور التحويلي الأساسي للاقتصاد الريفي. وبالرغم من أن الممسكين بـ(الأملاك) في الولايات العربية كان أكثرهم من العسكريين. وفاقت أعدادهم في بعض الأوقات أعداد الذين جاؤوا من عوائل النخب التقليدية في معظم ولايات الهلال الخصيب في أواسط القرن الثامن عشر. وقد كان هذا النمط غريباً عن النمط الموجود في البلقان حيث استمر ضباط الجيش بالهيمنة على الأملاك مثلما فعل مماثلوهم الأوائل في الإقطاعات. وتساعد السيطرة العسكرية على التزام جباية الضرائب في ريف البلقان وفي معظم الأناضول على توضيح التكوين المختلف جداً لمفهوم (الأعينية) في تلك المناطق. وقد سهلت سيطرة عدد قليل من ضباط الجيش على (الأملاك) صعود سلالات إقليمية من أمراء الحرب الذين استطاعوا تحدي سلطة الدولة. وعادة لم تهيمن عائلة واحدة على الموارد الريفية في الولايات العربية لأن معظم عوائل الأعيان كانت تتنافس بينها على تلك السيطرة. وفي خضم ذلك التنافس الشديد، ساعد استحواذ النخبة

(1) كامل الغازي. نهر الذهب في تاريخ حلب الشهباء. (المطبعة المروانية. 1923 ـ 1926).
(2) أريل سالزمان. الأساليب الثورية للدولة الحديثة. (ليدن. برل. 2004) 122 ـ 150.

المدنية على (أملاكهم) الفردية الصغيرة، بشكل مثير للسخرية، على ربط ولائهم وتقوية تطابقهم مع الدولة حيث تعزز وضعهم الاقتصادي فقط من خلال التعاون مع ممثليها[1].

ولم يكن واضحاً كيف استطاعت النخب المدنية إزاحة الكثير من العسكريين الذين التزموا جباية الضرائب في الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر بالرغم من أن سجلات المحكمة في (حلب) في القرن السابع عشر تظهر مشاركة المدنيين المتزايدة في منح القروض للقرويين طوال فترة ذلك القرن. ولكن كان غالبية الذين انهمكوا في إقراض المال للفلاحين من العسكريين في الربع الأول من القرن الثامن عشر[2]. ولكن في أواخر القرن الثامن عشر، تشير الأدلة الشفوية المنقولة إلى قيام الأعيان المحليين وحتى عوائل التجار المسيحيين بمنح قروض كبيرة للقرويين. بالإضافة إلى ذلك، أعطت إدارة أملاك الأوقاف من قبل طبقة علماء الدين إلى أعيان المسلمين مصادر ثروة إضافية والتي استطاعوا عن طريقها الاستثمار في أنظمة الضرائب الجديدة بالإضافة إلى الوصول إلى القرى التي كانوا يشرفون عليها كإداريين للأوقاف الريفية[3].

وأياً كانت سيطرتهم عليها، إلّا أن (الأملاك) زودت الأعيان في جميع أنحاء الهلال الخصيب بموارد اقتصادية تؤمن قوتهم الاجتماعية والسياسية[4]. وتعزيزاً لهذا الافتراض، بدأت عوائل (العظم) و(الجليلي) مهمتهم كملتزمي جباية ضرائب. لكن التنافس من العوائل البارزة الأخرى في دمشق والموصل أوقف كلا العائلتين من الظهور كسلالة حاكمة متكاملة بموازاة النمط المتبع من معاصريه في البلقان وأجزاء من الأناضول.

في مصر، وعلى النقيض من الهلال الخصيب، احتفظ الجيش بسيطرته على التزام جباية الضرائب في الريف. وسهلت عودة ظهور طبقة المماليك في القاهرة، بشكل خاص، وصولهم إلى الموارد المتأتية من التزام جباية الضرائب الريفية[5]. ولكن التنافس بين الأسر المملوكية المتنوعة منع ظهور سلسلة حاكمة قوية منفردة. وحتى مع تفوق ملتزمي جباية الضرائب، لم تتدفق الثروة بشكل كامل من القرى إلى المدن مثلما حدث في الهلال الخصيب. في أواخر

(1) خوري. الدولة ومجتمع الولايات. 178 ـ 186.

(2) ماسترز. أصول الهيمنة الاقتصادية الغربية. 164 ـ 175.

(3) جيمس ريلي. الأوقاف الريفية لدمشق العثمانية. حقوق التملك....(1990) 27 ـ 46.

(4) ميرويثر. الكتاب السابق نفسه. 39 ـ 41.

(5) عبد الرحيم عبد الرحمن. الريف المصري في القرن الثامن عشر (القاهرة. مكتبة مدبولي. 1974).

القرن الثامن عشر استطاع فلاحو (دلتا النيل) الأثرياء من الاستحواذ على بعض التزامات جباية الضرائب في قراهم والقرى المجاورة مما خلق انقساماً طبقياً في طبقة الفلاحين التي لم تكن متمايزة عن المزارعين[1]. ليست هناك إشارة على وجود جيران استحوذوا على الإيجارات والضرائب سهلوا الحياة لفلاحي مصر مثل ملاك الأراضي ذوي الأصول الريفية والذين أثبتوا مدى جشع أقرانهم من ساكني المدن. وبدون السيطرة على الثروات الريفية، استمر أعيان القاهرة التقليديون، مثل عائلة المؤلف (الجبرتي)، في ممارسة السلطة الأخلاقية لكنهم حققوا قوة اقتصادية وسياسية ضئيلة في القرن الثامن عشر.

تزامن إنشاء الأملاك مع توجه لإنتاج محاصل تصديرية في المناطق الغربية من الهلال الخصيب. على أية حال، هناك دليل منقول عن تكوّن علاقة مترابطة مباشرة بين الاثنين مثلما هو الحال عندما يطلب ملتزم الأملاك من المستأجر زراعة نوع معين من المحاصيل. وشكلت أشجار الزيتون جزءاً مهمّاً من الاقتصاد الزراعي في تلال الريف في فلسطين ولبنان وسواحل سوريا. فقد كان زيت الزيتون ومشتقاته، كالصابون، لا تستهلك محلياً فقط بل تحظى باهتمام كبير في كل من اسطنبول ومصر. على نقيض مصر التي كان فلاحوها ينتجون القطن والرز وصبغة النيل للتصدير لقرون عديدة، كانت قرى الولايات السورية تنتج بعض القطن ولكنه لم يكن يفوق إنتاج الزيتون ومشتقاته في التصدير في القرن الثامن عشر. وبدلاً عن ذلك، تمتع الفلاحون بشكل كبير باكتفاء ذاتي في كل قرية تعيش على منتجات الأرض التي تسيطر عليها. وكان الفلاحون يبيعون كل ما يزيد من الحبوب والخضروات والفاكهة التي كانوا ينتجونها إلى جيرانهم القريبين في مدن المنطقة ليجنوا المال الذي كانوا بحاجة له لدفع ضرائبهم. وقد انتهى هذا النمط من الاكتفاء الذاتي بشكل كبير في القرن الثامن عشر.

وبانهيار تجارة الحرير الإيرانية في بدايات القرن الثامن عشر، بدأ الفلاحون بتوسيع إنتاج الحرير في شمالي سوريا ولبنان ليصدروه إلى أوروبا، وكذلك ارتفع حجم صادرات القطن المنتج محلياً[2]. وفي أواسط القرن الثامن عشر، زرع فلاحو السهل الساحلي الضيق في شمالي سوريا التبغ للتصدير أيضاً. وتشير زراعة التبغ والقطن إلى تدخل ملتزمي جباية الضرائب في اختيار الفلاحين للمحصول حيث كان كلا المحصولين مكرسين بشكل كبير للتصدير. وكانت فرصة الفلاحين ضئيلة في الحصول على وسطاء للتعامل بهذه التجارة، ولذلك كان حافزهم

(1) كنيث كونو. فلاحو الباشا. (مطبعة جامعة كامبردج.1992) 64 ـ 99.

(2) رودس مورفي. سوريا تحت التطوير في ظل الحكم العثماني. (مطبعة جامعة مينسوتا 2009) 209 ـ 230.

الشخصي لتغيير نوع المحصول الذي كانوا يزرعونه ضعيفاً. وكان الأعيان مرتبطين بتجار التصدير بروابط عائلية ولذلك كانوا يدركون قيمة المحاصيل الجديدة. وعلى الرغم من أن تطور تجارة التصدير قد وفرت للأعيان نعمة اقتصادية، إلّا أن مساهمتهم في اقتصاد الهلال الخصيب الريفي حدثت في الوقت الذي تأزمت فيه الحياة في الريف.

في منتصف القرن الثامن عشر، هجر الفلاحون المزارعون مساحات كبيرة من أراضي ما يطلق عليه في الوقت الحاضر (سوريا) و(العراق). وشاع وصف السهول المهجورة وأطلال القرى في أدب الرحالة الأوروبيين في تلك الفترة. واستخدم الغربيون توصيفاتهم لتردي حالة المناطق الريفية ليظهروا الفارق بين حاضر المنطقة وبين حضارتها في العصور القديمة وذلك لتسليط الضوء على شعورهم بالحالة المزرية التي آلت إليها المنطقة في زمن الإمبراطورية العثمانية[1].

ولم تكن توصيفات الرحالة للقرى المهجورة نتيجة للنموذج الاستشراقي النمطي الذي لا أساس له من الصحة، بل وثقت المصادر المحلية الطبيعة غير المستقرة التي كانت تسود الحياة الريفية في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

تشير سجلات الأرشيف العثماني إلى أن الحكومة المركزية كانت تعلم تماماً بأن الهجرة الريفية مشكلة مستمرة، ولكن يبدو أنه لا يمكن أن ينعكس الأمر بشكل عام. عام 1693، طلب قاضي(معرة المصرين)، وهي قرية كبيرة تقع إلى الغرب من حلب، من حاكم حلب أن يخفض عدد الوحدات الخاضعة للضريبة في قريته من 32 وحدة إلى 20 وحدة بسبب ارتحال الكثير من القرويين عن القرية، وفي السّنة نفسها قابل قرويون من (بركوم Birqum) قاضي القضاة نفسه ليخبروه بأن الكثيرين من أهل قريتهم قد فروا إلى الجبال لأنهم لم يتمكنوا من دفع الضرائب مطلقاً[2]. ولم تقدم السلطات أيّ حل فعال لتلك الحالتين لوقف موجة النزوح سوى إصدارها أمراً بوجوب عودة الفلاحين إلى قراهم الأصلية. وبعد قرن تقريباً، أشارت الأوامر الإمبراطورية إلى حاكم حلب إلى الآثار المؤذية لهروب الفلاحين وأمرت سلطات المدينة ببذل الجهود لإعادة الفلاحين الذين استقروا في المدينة إلى قراهم[3].

---

(1) قسطنطين فولني. أسفار في سوريا ومصر في الأعوام 1783، 1784 و1785.
(2) سجلات دمشق، حلب، 75 ـ 76، 82.
(3) هيديمستو كوروكي. حركية غير المسلمين في حلب منتصف القرن التاسع عشر. (لندن. كيغن باول. 2003)، 126.

ويؤشر إصدار الأوامر المتكرر ضعف القدرة على تنفيذ تلك الأوامر. وامتنع القضاة في الأراضي العربية بشدة عن إجبار الفلاحين على العودة لقراهم حتى حينما اشتكى ملتزمو جباية الضرائب لدى المحاكم سعياً لتعويض هروب الفلاحين من الأرض[1]. وكانت النتيجة النهائية ازدياداً في نسبة أهل الريف قياساً بسكان المدن أكثر مما كان موجوداً في القرن السابع عشر. وكان هدف الفلاحين الذين فروا من قراهم نحو المدن هو طلب الأمان والرغبة بالهروب من جباة الضرائب الجشعين، أو ببساطة مثلما أخبرت محموعة من 77 أرمينيّاً من منطقة(ساسون) قاضي حلب في عام 1661، حيث قالوا بأن الحقول في قريتهم الأم لم تعد كافية لتعيلهم. وقد جاعت عوائلهم وسعى المهاجرون إلى البحث عن حياة جديدة في المدينة لكي يبقوا أحياء[2].

واستمر الفلاحون بالانتقال من الريف إلى مدن الهلال الخصيب في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكن النمو المضطرد في السكان وفي حجم المدن قد تباطأ بعد سنين الازدهار في أواخر القرن السادس عشر. إن الانخفاض النهائي في عدد سكان المدن برغم استمرار الهجرة واضح بشكل مأساوي. وبقيت الأمراض المتوطنة منتشرة في مدن الشرق الأوسط خلال الفترة الحديثة المبكرة، واستمرت بالتفشي بشكل دوري لتقتل الآلاف من سكان تلك المدن. وبالرغم من أن جميع شرائح السكان قد تعرضت للأوبئة الدورية الحدوث إلّا أن الأحياء الفقيرة الملأى بالمهاجرين الريفيين هي التي عانت أكثر. وتجلت الحقيقة المحزنة في تبدد آمال الفلاحين بحياة أفضل في المدينة بسبب الأوبئة والأمراض الأخرى التي ضربت المدن[3].

وشاع هروب الفلاحين خلال حكم الإمبراطورية العثمانية ليس فقط في الولايات العربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان الجفاف الواسع الذي أصاب الأناضول وشمال الهلال الخصيب واحداً من الأسباب الناتجة عن «العصر الجليدي الأصغر». وقد بدأ في العقد الأخير من القرن السادس عشر واستمر بدرجات متفاوتة من الشدة طوال القرن السابع عشر. بالمقابل، ساعد الجفاف في الأناضول على قيام ثورة (سيلاليCelali) في بداية القرن السابع

(1) سجلات دمشق وحلب. المجلد الثالث. 171.21.287، 45. 159، 51. 263. المجلد الأول.100. المجلد الثاني، 141.

(2) المصدر السابق نفسه. المجلد الثاني، 240.

(3) دانيال بانزاك. (1991 ـ 1994).

عشر والتي عطلت أوضاع الريف وزادت من انعدام الأمان لمالكي المزارع حيث كانت العصابات الجوالة برجالها المسلحين تنهب قراهم[1]. ومثلت عصابات قطاع الطرق تهديداً دائمياً آخر. وانتشرت الأسلحة النارية في القرن السابع عشر في جميع أنحاء الإمبراطورية، وسعى الفلاحون اليائسون إلى الجريمة للخلاص من الفقر وأوضاعهم البائسة. وحال انضمامهم إلى عصابة من الخارجين على القانون يصبح أهل القرى الأخرى أهدافاً سهلة لهم.

(1) مصطفى أكداغ. (1964)1 ـ 49.

حدود القبائل

بالإضافة إلى قطّاع الطرق وجباة الضرائب الظالمين، واجه ملتزمو الفلاحين في الهلال الخصيب تحديات خلقتها غارات الرعاة المغيرين الذين كان أغلبهم من البدو، ولكن في شمال منطقة الهلال الخصيب انضم التركمان والأكراد إلى الفوضى الحادثة في المناطق الريفية. وأورد محمد المكي (المتوفى عام 1722)، وهو مؤرخ من مدينة (حمص)، تقارير عن جميع غارات أبناء القبائل الثلاث على القرى الواقعة في المناطق المجاورة لمدينة (حمص)، بالإضافة إلى الهجمات الفعلية التي شنّها البدو على المدينة نفسها. وبالرغم من أن مدينة حمص كانت مسوّرة، إلّا أنها لم تكن تمتلك حامية عسكرية كبيرة خاصة بها، بل كانت تعتمد على الحامية التي كانت تحت إمرة حاكم (طرابلس) اللبنانية. ولهذا السبب كانت هي المدينة الأضعف بين المدن السورية الكبرى التي تعرضت لهجمات البدو. وتعرض حتى سكان شمال حلب لتهديد هجمات البدو والأكراد بالرغم من عدم وقوع الهجوم فعليّاً[1].

دلّت الفوضى على حدود الصحراء على ضعف سلطة الحكومة المركزية. ولكن من الخطأ أن نقول بوجود نزاع دائم بين الرعاة والمزارعين المستقرين مثلما كان الأمر في الأوقات التي كانت فيها الدولة تمتلك الموارد لحراسة الحدود حيث كانت هادئة والعلاقة بين «الصحراء والأراضي المزروعة» علاقة تكافلية. فقد وفّر الرعاة الخبرة والحيوانات الضرورية لتجارة القوافل التي كانت تربط مدن المنطقة: حيث البدو وجمالهم لعبور الصحراء، والتركمان والأكراد ببغالهم وحميرهم لاجتياز الطرق المؤدية إلى مرتفعات الأناضول. وزوّد الفلاحون المزارعون القبائل بالحبوب مقابل اللحوم والمنتجات الثانوية الحيوانية كالصوف والسجاد والجلود. في بعض الحالات تجد قرية ما في السهوب تتاخم الصحراء ويعيش فيها رعاة وفلاحون معاً. وحتى في تلك القرى التي لا يسكنون فيها معاً، هناك تزاوج مستمر بين عوائل الفلاحين وعوائل الرعاة. ولكنّ هذا النظام الناتج عن التوازن بين هاتين البيئتين المنتجتين

(1) الغازي. نهر الذهب. المجلد الثالث. 296 لندن. رسالة مؤرخة في 25 كانون الثاني 1750.

قد انفصمت عراه حين شعر قادة القبائل بأنه باستطاعتهم الغزو بالحصانة من العقاب وليس من التجارة. وكان الغزو أسهل طريق يمكن اتباعه إذ كانت تداعيات القيام به قليلة. وهو أيضاً يستحضر روح المحارب التي اتّسمت بها معظم القبائل. وكان الغزو الناجح موضوعاً للقصائد والأغاني التي كانت تتناقل من جيل إلى الجيل الذي يليه.

واعتبر الموظفون العثمانيون المعينون في مدن الهلال الخصيب البدو رمزاً لغرابة المنطقة، وقد أطلقوا، في حقيقة الأمر، اسماً محتملاً على المنطقة هو «عربستان = بلد البدو». ولم ينجح معظم العثمانيين الذين تقلّدوا مناصب في الولايات العربية لمدة قصيرة في فهمهم بشكل تام. وكانت هناك استثناءات قليلة جديرة بالاهتمام. وكان الأبرز بين أولئك، المؤرخ نعيمة (المتوفى عام 1716)، وقد ولد وترعرع في حلب حيث كان والده قائداً للإنكشاريين هناك[1]. ويعرض تسجيل (نعيمة) للأحداث - الذي كتبه بالتركية العثمانية - فهماً متطوراً للسياسات القبلية النادرة الذكر والمغيبة بشكل كبير حتى في سجلات الأحداث المكتوبة باللغة العربية[2]. وتطلبت سيطرة البدو معرفة عميقة لتواريخ القبائل المختلفة وسياسات العشيرة من أجل أن يثير فريقاً ضد آخر. وحين فشل التعامل السياسي أصبح أيضاً من المفيد في بعض الأحيان للخزينة المركزية ضخ مبالغ نقدية كبيرة لشراء مودة القبائل. فقد كانت الخيارات الأخرى قليلة. وكانت القبائل تمتلك حرية الحركة والمعرفة التي لا تضاهى بالتضاريس التي كانوا يسيطرون عليها بالإضافة الى طريقة العيش وسط بيئة عدائية جداً. ولم يستطع سلاح الفرسان العثماني مجاراة سرعة وتحمل محاربي القبائل الذين كانوا يقاتلون على ظهور الجمال. ولم تستطع القوات التغلب على هذا الخلل التكتيكي الذي واجهته حتى دخول البنادق التي تذخر من الخلف في القرن التاسع عشر حيث تمّ القضاء تماماً على الحصار الخانق الذي فرضه البدو على المناطق الريفية.

ومنذ بداية احتلالهم للأراضي العربية، قدّم العثمانيون خيارين مختلفين لكيفية التقرب من القبائل البدوية. وحين احتلوا (دمشق)، أكّد العثمانيون على رئيس عشيرة (الحيار)، والتي هي فرع من قبيلة (الفاضل)، والذي كان يلقب بـ(أمير العرب = قائد البدو) في إقطاعته. وقد كان إطلاق هذا اللقب ودفع الأموال سنوياً لـ(شيخ) الأساسي اتباعاً لممارسة مملوكية استمر العثمانيون على اتباعها طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر. بالمقابل، تعهدت العشيرة

(1) لويس توماس. دراسة نعيمة. مطبعة جامعة نيويورك 1972.
(2) مصطفى نعيمة. تاريخ نعيمة. (اسطنبول. مطبعة الأمير.1864 - 1866).

بضمان حماية طرق المواصلات عبر الصحراء السورية إلى العراق، والأهم من ذلك، حماية قوافل الحجاج سنوياً[1]. وإلى الشمال، منح نظام المماليك لقب (أمير العرب) إلى شيخ قبيلة (الموالي) لشراء السلام والهدوء في الصحراء الواقعة بين (حلب) ونهر الفرات وفي القرى المنتشرة بمحاذاة طريق القوافل الذي يسير بالاتجاه نفسه لمجرى نهر الفرات إلى منطقة تقع أمام (بغداد) وعلى مقربة من نهر (دجلة). ولرفضها لهذه السياسات، توجهت الحكومة العثمانية إلى الحل العسكري في صحراء شمالي سوريا ورفضت دفع الأموال للبدو.

كانت النتيجة كارثة تكتيكية حيث غزا (الموالي) الصحراء الشمالية بحصانة من العقاب. في عام 1574، أقرّ العثمانيون بأنّ الرشوة هي أفضل جزء في البسالة. وبعد ذلك التاريخ، منح السلطان رئيس تجمع قبائل (الموالي) ريشة احتفالية (كعلامة شرف وامتياز) ومنها اشتق لقبه (أبو ريشة = أي مالك أو حامل الريشة) وراتباً سنوياً يبلغ (6000 دوقية من عملة مدينة البندقية) سنوياً[2]. وحدّدت اتفاقية عقدت بين (أبو ريشة) وحاكم حلب في عام 1735 واجبات المنصب. وكانت الواجبات تنصّ على حماية الفلاحين والمسافرين من البدو الآخرين ومن قطّاع الطرق على طول الطريق من (البيرة) إلى (الرضوانية) (حالياً في العراق)، والتي منها تصل الحمولات البرية إلى بغداد، وكذلك تنفيذ جميع الأوامر الصادرة له من السلطان[3]. وبالرغم من حدوث خروقات للسلام، كما حصل في عام 1644، حين أبيدت تقريباً حامية الجيش من قبل (عساف أبو ريشة) بسبب سوء فهم، تمكّن رجال (الموالي) من تأمين طريق الصحراء بين العراق وسوريا في معظم أوقات القرن السابع عشر.

بدأ السلام الهشّ في الصحراء بالانهيار قبل نهاية القرن السابع عشر حين تحركت قبائل (عنزة) المتوحدة من (نجد) في وسط شبه الجزيرة العربية إلى الصحراء السورية. لم يكن واضحاً ما الذي أحدث الهجرة. فقد وقعت الهجرات الجماعية للقبائل بشكل دوري خارج الجزيرة العربية عبر آلاف السنين، ولكن ارتبطت هذه الموجة بالجفاف الذي رافق «العصر الجليدي القصير»، والذي ساهم في تجفيف السهوب المحاذية للصحراء السورية. ومع التغير المستمر للسيطرة على الصحراء السورية، استمر(الموالي) بحماية طرق التجارة شمالي سوريا، ولكن تزايد تركهم للفلاحين المزارعين في وادي نهر الفرات لوسائلهم الخاصة[4].

(1) بخيت. ولاية دمشق العثمانية. 200 ـ 204.
(2) لونغريغ. أربعة قرون من العراق الحديث. 39.
(3) سجلات دمشق وحلب. المجلد الخامس والأربعون. 71.
(4) سجلات دمشق وحلب المجلد الثامن والسبعون، 19.

ولكن البدو المتحالفين مع العثمانيين في أقصى الجنوب أثبتوا عدم فاعلية دورهم في حماية قوافل الحجاج، بل كانوا في بعض الأحيان يساهمون في النهب. وتمكنت قبائل(عنزة)، ودون حماية فعالة، من شنّ عدد من الغزوات المدمرة، ومن أشهرها في عام 1691 و1711 و1757 والتي فقد فيها آلاف الحجاج ممتلكاتهم وأرواحهم[1]. أشار(إبراهيم الخياري)، الذي كان مسافراً في إحدى القوافل من المدينة إلى دمشق في عام 1669، إلى أن الكشافين قد ذكروا بأنّ البدو كانوا يتتبعون القافلة، وأمضى المسافرون ليلة مخيفة متجمعين في قافلة معزولة متوقعين الهجوم في أيّ وقت. ولحسن حظ المسافرين وصل الإنكشاريون يمتطون صهوات خيولهم عند الفجر من دمشق ورافقوهم إلى برّ الأمان[2]. ويبدو أن الأوضاع المضطربة على طول حدود الصحراء في القرن الثامن عشر كانت سبباً رئيساً في جعل السلاطين يقبلون بالعهد الطويل لحكم عائلة (العظم) في دمشق على أمل أن يستطيعوا بمعرفتهم المحلية أن يؤمنوا الولاية من غارات البدو.

ودفعت إحدى الهجرات المنفردة بقبائل (شمر) و(بني تميم) من(نجد) إلى جنوبي ووسط العراق في أواخر القرن السابع عشر. وهناك، تنافسوا مع القبائل المستقرة هناك أصلاً: ومن بينها قبائل (بني لام) و(الفتلة) و(المنتفق) و(الخزاعل). وكان نفوذ وتأثير البدو في المناطق الريفية شديداً. وأمام خيار الهروب أو السعي ليكونوا تابعين لقبيلة متنفذة، اختار الفلاحون الخيار الأخير. وكانت النتيجة انتشار القبلية على نطاق واسع بين أوساط الفلاحين. وفي القرن التاسع عشر، عرف معظم الفلاحين في وسط وجنوب العراق بانتمائهم لقبيلة أو أخرى من قبائل البدو، وكانوا يتفاخرون بانتسابهم الذي يعود في أصله إلى الجزيرة العربية حتى وإن كان ادعاؤهم مشكوك فيه تاريخياً[3]. وعلى النقيض من ذلك، كان الانتماء القبلي، في ما يعرف بعد ذلك الوقت بـ(سوريا)، شائعاً فقط بين المزارعين القاطنين بمحاذاة نهر الفرات، وهي المنطقة الأكثر تعرضاً لغارات البدو[4]. وفي أماكن أخرى، هجر الفلاحون ببساطة حقولهم وانتقلوا إلى التلال حيث يمكنهم أن يستفيدوا من طبيعة التضاريس للدفاع عن أنفسهم أمام البدو النهابين.

---

(1) باربير. الحكم العثماني في دمشق. 200 ـ 201.

(2) الخياري. تحفة الأدباء. المجلد الأول. 50 ـ 51.

(3) حنا بطاطو. الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق. مطبعة جامعة برنستون. 1978)، 63-86.

(4) حنا بطاطو. الفلاحة السورية. سليلو شخصياتها الريفية الأقل بروزاً. وسياساتهم.(مطبعة جامعة برنستون 1999)، 22.

وكان ردّ فعل العثمانيين على تزايد هجرة الناس لوادي نهر الفرات، إسكان رعاة تركمان بمحاذاة شاطئ النهر. وأمر السلطان (أحمد الثاني 1691 ـ 1695) بمنح قبيلتي (إيلبيكلو) و(بيكيرلي) التركمانيتين أراضٍ كان قد هجرها أصحابها الفلاحون.

وأعفيت هذه الأراضي من الضرائب لمدة 32 عاماً مقابل تأمينهم طرق القوافل المارة عبر تلك الأراضي[1]. لكن هذه الخطة لم تنجح حيث إن عناصر قبيلة (إيلبيكلو)، التي نفيت من موطنها الأصلي قرب (ماراس) في جنوب الأناضول نتيجة لممارستهم قطع الطرق والسلب، قد عادت مجدداً لممارسة الأمر السابق نفسه (قطع الطرق). وسعت قبائل أخرى، لم تتكيف جيداً مع المناخ الصحراوي، للعودة إلى جبال الأناضول. وفشلت أيضاً محاولات أخرى لتوطين التركمان في الأراضي المهجورة الواقعة حول (حمص) و(حماه)[2]. ويرى (محمد المكي) الحمصي بأن التركمان كانوا يشكلون جزءاً كبيراً من مشكلة ولا يختلفون في أذاهم عن البدو الذين كانوا يهدفون إلى السيطرة عليهم[3].

وعند استعراضهم لوضع الهلال الخصيب في بداية العصر الحديث، صدم الرحالة الأوروبيون بالمساحات الخالية من الأرض. وأعجب الرحالة، الذين جازفوا بالذهاب إلى التلال والجبال المحيطة بالأراضي المنخفضة، باجتهاد وإبداع الفلاحين هناك[4]. وكان الإقطاعيون في التلال بالجشع نفسه الذي اتسم به إقطاعيو السهول، لكنّ فلاحي سوريا وشمال العراق اختاروا الأمان في المرتفعات بعد أن أصبحوا بمواجهة اختيار البقاء تحت رحمة الإقطاعيين الفاسدين أو البدو. وبالرغم من تعدد أسباب الهجرة من الريف، إلا أن عجز العثمانيين عن السيطرة على البدو وعن حماية الفلاحين كان بوضوح، واحداً من تلك الأسباب. وبمقارنة هذا الوضع مع (مصر) نجد أن الأمر معكوس تماماً.

كان البدو في (مصر) يمثلون مشكلة أيضاً، لكنّ المماليك، الذين كانوا يقودون قوات الولايات المسلّحة، دائماً ما ينشئون روابط اقتصادية بين القبائل، وحين يفشلون في ذلك يستخدمون الأساليب الوحشية ضدّهم. وبين التهديد بالانتقام العسكري والترغيب بالرشاوى بقي السلام سائداً بشكل عام هناك. وثبت أن المعرفة بالتنافسات السياسية في الصحراء

---

(1) سجلات دمشق وحلب. المجلد الرابع والخمسون. 101.
(2) يوسف حلاج أوغلو. 1988.
(3) محمد المكي. تاريخ حمص. 1987، 39، 43، 56، 175 ـ 178.
(4) جون بورخادرت. أسفار في سوريا والأرض المقدسة. 1822. تقرير عن السبل التجارية المستقرة. 8.

التي اتسم بها أمراء المماليك لم تكن ذات جدوى، لكنّ كثافة السكان في وادي النيل والدلتا ساعدت على ذلك أيضاً.

استطاع الفلاحون الذين كانوا يسكنون على مقربة من جيرانهم أن يمنعوا القبائل ويقاوموها معاً بشكل أكثر فاعلية ممّا فعلته القرى المبعثرة المتباعدة في أراضي السهوب في الهلال الخصيب[1]. بينما بقيت القرى المسجلة في (مصر) في القرن السادس عشر قائمة في نهاية القرن الثامن عشر، هجرت مساحات شاسعة في سوريا والعراق، ونتيجة لذلك اقتصر الإنتاج الزراعي، وبشكل متزايد، على المزارع الغنية المحيطة بمناطق المدن الكبرى المحمية بحامياتها العسكرية أو في الجبال والتلال بمحاذاة ساحل البحر الأبيض المتوسط وفي شمال العراق.

(1) ميخائيل. الطبيعة والإمبراطورية. 79 ـ 81.

الاستنتاج: هل كان هناك اقتصاد عثماني؟

تزامن احتلال العثمانيين للأراضي العربية مع أوج قوة الإمبراطورية العسكرية وازدهارها الاقتصادي. ومما لا شك فيه أن المنطقة قد ازدهرت تحت قيادة السلطان في القرن الأول من الحكم العثماني. وكان الفساد مستشرياً بين الأمراء المماليك، ويبدو أن المؤرخين العرب قد اتفقوا بأن العثمانيين قد وفروا قدراً من الحكم الرشيد الذي شجع التجارة وحمى الفلاحين من سوء المعاملة. لكن ربما كان الحكم الرشيد في«العصر الذهبي» نتاجاً مشابهاً للثروة الحسنة. ولربما كان تطور القرى الجديدة في الأراضي المهجورة فعلياً في الهلال الخصيب والتي وثقها علماء الآثار والبحوث في الأرشيف العثماني نتاجاً للتغير المناخي كما هو الحال مع تزامن وصول العثمانيين مع فترة الشتاءات الرطبة التي أدت إلى إمكانية ازدياد مشاريع الري[1]. إن الحقيقة القائلة بأنه في ظل الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي العثماني، لم يعد وادي نهر الفرات منطقة حدودية بين الدول الإسلامية المتحاربة، ساهمت أيضاً في الرخاء العام الذي شهدته المنطقة في القرن السادس عشر.

في عزوهم التطور للنظام العثماني، أشار المؤرخون العرب بأنّ الدولة قد جعلت الأولوية العليا لإقرار النظام في كل من المدن وعلى جميع طرق القوافل. وجرى مسح معظم أراضي الولايات العربية بعناية. وتلقت كل ولاية مدوّنة القوانين التي أكدت حجم مستوى الضرائب على مختلف السلع وأنواع العقوبات التي يجب فرضها على المسيئين. وفهم العثمانيون العدالة بأنها معين لا ينضب للضرائب، التي سمحت الدولة، بالمقابل، في تفعيلها. ولو قدر للنظام أن يستمر لكانت جميع جوانب الإدارة متزنة. وخير دليل على تلك الرغبة في شيوع العدالة هو دعم العثمانيين للمحاكم الإسلامية للحكم ليس فقط في قضايا قانون الأسرة بل في جميع قضايا المعاملات الاقتصادية وإنفاذ لوائح النقابة. ولعب القضاة دور الوسطاء الأساسيين بين أتباع السلطان القاطنين في المدن العربية من جهة وبين حاكمهم في اسطنبول من جهة أخرى. وبسبب النقص في نظام (كاتب العدل)، والذي كان شائعاً في أراضي البحر

(1) وولف ديتر هوترروث. بيئة الأراضي العثمانية. 1603 ـ 1839 (مطبعة جامعة كامبردج.2006) 18 ـ 43.

الأبيض المتوسط المسيحية المعاصرة لهم، دعمت الحكومة العثمانية بشكل كبير الكتّاب في المحاكم الإسلامية مع الكثير من تلك الوظائف التي تؤدي المهام نفسها. وأدّى هذا الأمر إلى قيام التجار بتسجيل العقود وتقديم الشكاوى في المحاكم الإسلامية ضد أولئك الذين لا ينفذون تلك العقود. ولعدم وجود المصارف آنذاك سجّل الدائنون قروضهم في المحكمة وقضت المحكمة بأمر تسديدها.

وبالرغم من أنه ـ وكما يبدو ـ ليس هنالك سبب قوي يدعو للشك بأن الدولة العثمانية قد فرضت نظام النقابات على عمال الخدمة والحرفيين في المدن العربية، أدرك العمّال فائدة انتظامهم في نقابات لحمايتهم وكذلك لتكون وسيلة لوضع حدّ معروف للسلطات. وربما سبقت أو لم تسبق النقابات وصول العثمانيين لمناطق نفوذ المماليك، لكنها ازدادت بشكل غير طبيعي بعد 1516 ـ 1517 بالعاملين في المهن المتنوعة الذين كانوا أيضاً يودّون الاستفادة من تشكيل النقابات. وأثبتت سجلّات محاكم حلب ودمشق والقاهرة والقدس وجود عملية تشكيل نقابة جديدة خلال قرون الحكم العثماني، حيث رأى العمال أن الاتفاق الجماعي يصبّ في مصلحتهم. وشجّع نظام ضرائب الدولة هذه العملية، لكنّ الدولة لم تفرض نظام النقابات على العمال غير الراغبين بها. وأصبحت النقابات جزءاً لا يتجزأ من اقتصاد أيّ مدينة، وبحلول عام 1800، كان غالبية الحرفيين والعمال الذكور قد انتموا للنقابة.

كان لسياسات الدولة العثمانية أيديولوجيتان أساسيتان بشأن الاقتصاد. تتبع الأولى المبدأ الإسلامي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» والذي تبناه العلماء المسلمون لقرون. بينما كانت الرغبة الطاغية لزيادة الموارد أو على الأقل منع تناقصها هي المبدأ الآخر المقابل للمبدأ الأول. في القرن الأول من الحكم العثماني في الأراضي العربية، دلّ مستوى الأمان والرخاء الذي رافقه على أن الهدفين المتنافسين الأساسيين كانا متوازنين وكان باستطاعة السلطان أن يستمتع بكل من زيادة الموارد واستحسان رعاياه لإنفاذه للعدالة. وحين بدأ وضع الإمبراطورية الاقتصادي يتغير نحو الأسوأ في القرن السابع عشر، اندفع بيروقراطيو الدولة سعياً وراء مصادر تمويل بديلة لتلبية المطالب الفورية نقداً. وفي هذا السياق، أصبحت الزراعة الضريبية، والتي كانت تقليداً ماليّاً راسخاً في الدولة الإسلامية التي سبقت العثمانيين، أكثر توسعاً. وأدت عملية تسليم جباية الضرائب إلى شخصيات محلية إلى ظهور عوائل الأعيان القوية في جميع أنحاء الإمبراطورية لكنها فرضت أعباءً كبيرة على كل من الفلاحين ورجال النقابات الحضريين. ولوقعها بين كماشتي العدالة والحاجة للموارد المالية، فرضت

الدولة قوانين كالتي طالبت الفلاحين بالعودة للقرى التي فروا منها أو فرض ضرائب إضافية على النقابات التي كانت تسعى لمواجهة المنافسة الناشئة عن المواد المستوردة. وخلق الانفصال بين مثل الحكم الإسلامي العليا وبين الواقع الاقتصادي على الأرض معضلات للقضاة في المراكز الحضرية. فهل سيستمرون بـ«النهي عن المنكر» حتى لو أدى هذا إلى معارضتهم للسلطان؟ وتكرر التوتر في بلاط السلطان بين الرغبتين المتصارعتين في الولايات، حيث كان على القضاة في بعض المواقف الاختيار بين ما يحسون به إجراءً عادلاً وبين إطاعتهم للسلطان. ولم يخفَ هذا التوتر بشكل تام بأية طريقة، لكن وجوده ساعدنا على فهم تناقض الأحكام المنبثقة من العاصمة والاستجابات المحلية لها في المحاكم الشرعية. بالطبع، يمكن للرشاوى المقدمة من إحدى الجهات المتورطة في قضية معينة إلى المحكمة أن تؤخذ في الحسبان لصدور حكم متناقض من أحد القضاة.

وعلى الرغم من أن الاقتصاد كان موجوداً بثبات لدى المسلمين الأوائل بالإضافة إلى وجوده لدى النماذج العلمانية المستقاة من الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية، إلا أنه يبدو أن الهوس للتنظيم والسيطرة كان، وبشكل واضح، للعثمانيين في روحيته. وبسبب جزء كبير من هذه الرغبة في المعرفة المحلية، حافظ السلاطين العثمانيون على بيروقراطية أنتجت السجلات التي مكنتنا من فهم كيف كان الاقتصاد يعمل. وكان البيروقراطيون في العاصمة محافظين بشكل فطري في نظرتهم للتطورات الاقتصادية. وهذا يعني أنهم افتقدوا الفرص للاستفادة من تغير رغبتهم للحفاظ على الموارد الموجودة. وقد ساعد تحفظهم على الإبقاء على مظهرهم الخارجي الذي كان يظهر بأن السلطان مسيطر على أقاليمه حتى مع تقويض قوى السوق العالمية لاستقلاليته. خلال القرن الثامن عشر، كانت واجهة الإمبراطورية قائمة حتى في ظل ضعف العديد من دعائمها. وشهد القرن التاسع عشر انهيارها الظاهري.

الفصل الرابع

عالم علماء الدين والقديسين
الحياة الفكرية في الأراضي العربية العثمانية

انطلق (إبراهيم الخياري)، وهو عالم من (المدينة)، إلى اسطنبول في عام 1669 متتبعاً (طريق السلطان) مثلما كان يسمى طريق الحجاج من (أوسكودار) إلى(مكة). غادر من أجل أن يكتب للأجيال القادمة عن مغامرته التي دامت عاماً وقادته إلى (بلغاريا)، وفي حاشية للسلطان محمد الرابع (1648 ـ 1687) ثم عاد إلى الجزيرة العربية عن طريق القاهرة[1]. وبالرغم من أن وصفه تنقصه الروح المحلية الموجودة في كتاب الرحلات المفصل والمعروف لمعاصره (أوليا جلبي) الذي دوَّن بدقة كل أولئك الذين استضافوهم طوال طريق الرحلة. وتضمن ذلك ذكر الموظفين الرسميين العثمانيين الذين كانوا يعملون في (الحجاز)، وعلماء الدين الذين التقاهم المؤلف في مدينته الأم. وبدا (محمد بن كنعان)، الذي اختار عدم السفر، كاتب سير تاريخية في دمشق في أواخر القرن السابع عشر والذي أشار فيه من بين الأمور الأخرى إلى العلماء المسلمين الذين توقفوا في مدينته في طريقهم للحج. وذكرت مراسلات أحد معاصري (ابن كنعان)، (عبد الغني النابلسي المتوفى عام 1731) مع علماء القاهرة و(المدينة) و(فان) و(اسطنبول) و(إيديرن) و(تكريداغ) في (تراقيا)، و(سومبور) في (صربيا) شبكة المراسلات في جميع أنحاء الإمبراطورية[2]. وقد خلقت مثل هذه الاتصالات غير الرسمية والشخصية دوماً شبكة لتبادل الأفكار عن مواضيع متنوعة. ولأن معظم الثقافة التي أنتجها علماء الإمبراطورية كانت باللغة العربية بغضّ النظر عن اللغة التي كانوا يتحدثون

(1) الخياري. تحفة الأدباء.

(2) عبد الغني النابلسي. وسائل التحقيق ورسائل التوفيق... نشر تحت اسم(رسائل علماء الصوفية)1641 - 1731(ليدن.برل.2010).

بها في وطنهم، فإن العلماء الناطقين بالعربية، والذين لا يعرف معظمهم اللغة التركية، قد كانوا مشاركين فعالين في الحوار الدائر في جميع أنحاء الإمبراطورية[1].

لم تقتصر الاتصالات البعيدة على رعايا السلطان من المسلمين السُّنة وحدهم. بل الحج أو الإقامة الطويلة المدى البديلة في المدن المقدسة في كربلاء والنجف في العراق ربطت بين العلماء المسلمين الشيعة في الإمبراطورية العثمانية مع أقرانهم دينياً في إيران وشبه القارة الهندية. وبالتحرك بالاتجاه المعاكس، درس الطلاب الشيعة من لبنان والعراق في المعاهد الدينية في مدينة (قم) في إيران. وبقي القسس والرهبان المسيحيون الأرثوذكس على اتصال مع أقرانهم في الدين المنتشرين في العالم الفسيح من خلال الحج إلى القدس، والبعثات التبشيرية البابوية التي تزور اسطنبول أو تقيم في الأديرة على الجبال المقدسة في (سيناء) و(آثوس)[2] وصوّر الكاثوليك بمختلف مذاهبهم الآفاق الجغرافية الواسعة مثلما شهد القس الكلداني (الياس الموصلي) في وصف السفر الى أمريكا الأسبانية في القرن السابع عشر[3]. ومن بين يهود الولايات العربية كانت (القدس) و(صفد) و(بغداد) مراكز تعلم شهيرة، وقد وفرت هذه المدن ملاذاً للعلماء من خارج حدود الإمبراطورية.

لم تعش نخب العلماء في الأراضي العربية، على اختلاف انتماءاتها الدينية، في عزلة. حيث كان التواصل الفكري بين العلماء موجوداً في جميع المستويات المجتمعية، ولكن تكمن معظم شبكات الاتصال بشكل كبير في المجتمع الديني للعالم. ووفّر(ديمتري عبود)، وهو تاجر كاثوليكي مليكاني من حلب، في تسجيله للأحداث شرحاً عن هذا الأمر. ومن بين ما تمّ تسجيله أحداث عام 1789 في تقرير مؤيد ومطول للملكية عن الثورة الفرنسية حيث أعلم عبود قرّاءه بأنه تلقى الخبر من قسس من الرومان الكاثوليك زاروه في مدينته الأم[4]. إن الطبيعة الاجتماعية لطرق نقل المعرفة ليست مثيرة للدهشة لأن غالبية أولئك يشكلون طبقة متعلمين صغيرة نسبياً موجودة في بدايات العصر الحديث ومنهم أعضاء طبقة العلماء المسلمين، والقسس المسيحيين والحاخامات اليهود.

---

(1) خالد الرويحب. فتح بوابة التثبت. (2006) 263 ـ 281.

(2) ميخائيل بورياك الدمشقي.تاريخ الشام. 1720. 1782 (مطبعة القديس بولس1930)، 29.

(3) الياس الموصلي. الرحلة العربية إلى أمريكا الإسبانية الاستعمارية.(ساراكوس. مطبعة جامعة نيويورك الحكومية.2003).

(4) عبود. المرتاد. 176 ـ 181.

ولم يكن التعلم وحبّ الكتب أو القراءة مقتصرين على الطبقات الدينية فقط، مثلما أوضح بحث(نيلي هانا)[1]. ودعماً لتوصيفها، كان هناك مثال حكائي وجد في تسجيل لوصف جندي عثماني (جندي سلطاني) اسمه (سالم بك ابن الحاج يوسف) الذي توفي في (حلب) عام 1679، وكان بين ممتلكات هذا الجندي عدد غير معروف من الكتب منها كتب في القانون والنحو والحديث النبوي وتبلغ قيمتها 130 قرشاً، وهذا المبلغ يساوي أكثر من سعر خادمته وحصانه وبغله معاً[2]. وكان جميع الرجال الآخرين الذين أدرج وصفهم في هذا السجل نفسه والذين كانوا يمتلكون كتباً أيضاً، أعضاءً في جماعة العلماء. ولهذا، كان من الصعب أن نعرف كيف كان (سالم بك) ممثلاً لهم. يتضح أنه ليس جميع المتعلمين والذين يعرفون قيمة الكتب هم من المنتمين لطبقة علماء الدين، لكنهم مؤلفو غالبية الكتب التي بقيت حية وشكلت طريقة رؤيتنا لقرون الحكم العثماني الأولى في الأراضي العربية. إن الدور البارز الذي لعبه العلماء في خلق تدوين تاريخي ربما أثر على مؤرخي تلك الفترة ليبالغوا في التركيز على الدور الذي لعبه الدين في الماضي العثماني على حساب العلامات الاجتماعية الأخرى كالطبقية أو العرقية. على أية حال، يمكن أن تكون هناك مسألة بسيطة هي أن الدين أعطى شكل ومضمون الناس الذين سكنوا في الولايات العربية في قرون الحكم العثماني وأبرز ثقافتهم. ونص القانون الديني على سلوكهم العرفي، وجعلت النظرة الدينية الشاملة تقلّبات الحياة مفهومة وربما حتى ذات مغزى. لم يكن سكان الإمبراطورية العثمانية وحدهم في هذا الموضوع حيث يمكن أن نلاحظ وجود الادعاء نفسه في معظم المجتمعات في جميع أنحاء العالم في بداية الفترة الحديثة[3]، ما وراء الدين المؤسساتي، والذي عمل العلماء أن يكونوا حماة له. آمن معظم سكان المنطقة بالـ(ولي) وجمعها (أولياء)، الأحياء والموتى، الذين سكنوا أو استطاعوا الاتصال بالعالم اللامرئي المصاحب لمخاوف ومحن العالم المادي اليومي.

إنّ الحدود بين مرجعيتي السلطة الدينية، العلماء والقسس، قابلة للتغيير. فإلى القرن الثامن عشر، كان معظم علماء الدين، سنة وشيعة، يؤمنون بأن دراسة القانون والتصوف مساعٍ علمية صحيحة وكل واحدة منها يجب أن تفهم وفقاً لشروطها الخاصة بها. ويشكل القانون

(1) حنا. في مديح الكتب. 50 ـ 103.
(2) سجلات دمشق وحلب. المجلد الثالث والثلاثون.147 ـ 149.
(3) ريموند جيلسبي. المخلصون. المعتقد والدين في بداية أيرلندا الحديثة.(مطبعة جامعة مانشستر. بريطانيا. 1997).

الديني الحقيقة «الخارجية = الظاهرية» التي تتحكم بحسن سلوك العائلة والمجتمع والدولة. ولكن الحقيقة «الداخلية = الباطن» للمعرفة الصوفية كانت المفتاح لكل علاقة شخصية للفرد بالله. فعند علماء (القانون اليهودي الديني) والتصوف Halakha، الدين اليهودي سمح الفهم المتزن لطلاب الـ(هالوكسي) kabbalah وهو الكتاب الأساسي في أدبيات الفكر التصوفي اليهودي الذي يعرف بـ(الكابلاه) Zohar.

للتعايش بسهولة في الطيف المعرفي الذي نفد من قبل نظام القوانين المتحكمة بدقة بالأمور الدنيوية إلى الاعمال التي تستدعي قدرة سماوية فائقة، وفي جميع المذاهب الدينية المطبقة في الإمبراطورية لم تكن الحقائق الداخلية والخارجية معتمدة على بعضها. ويستطيع الفرد أن يكسب الخبرة في كليهما. وعند المؤمنين، كان من الممكن الميل نحو أيّ مذهب أو أية طريقة معرفية تقدم حلاً لمشكلة معينة تواجههم دون أيّ اعتراض. علاوة على ذلك، ففي عالم الغيبيات انهارت الحدود، التي أدامها حماة الحقيقة «الخارجية»، بين الجماعات الدينية حين سعى المسلمون والمسيحيون واليهود إلى كسب شفاعة جميع القديسين الآخرين واحتفلوا بعيدهم عالمياً.

العلماء

كان مفكرو المجتمع العربي المسلم في بدايات العصر الحديث هم علماءه الدينيين. فقد كانوا هم حماته أمام إساءات السلطة السياسية، والمحافظين على تقاليده الدينية، وكانوا خزنة ومنتجي ثقافته «العالية» في الوقت نفسه. ولم يكن الأمر مقتصراً على الذكور، فقد كانت هناك نساء في طبقة المتعلمين وكسبت بعضهن احتراماً كبيراً من معاصريهنّ من الذكور بسبب معرفتهنّ القانونية أو إجادتهنّ للشعر، ليصبحن ضمن النخبة البارزة المعروفة في الأراضي العربية العثمانية[1]. لكنّ عملية الفصل بين الجنسين منعت النساء من المطالبة بمواقع مسؤولية في المحيط العام. ودون استثناء، فسّر العلماء من الذكور القانون ونفذوه. أما بعض النساء اللاتي ظهرن في المحاكم فقد كن ضليعات في القانون، لكن العادات أجبرتهن على أن يتحدث بدلاً عنهن أحد الأقرباء الذكور، أو وكيل عنهن.

نظرياً، شكلت طبقات المتعلمين نادي المساواة كمدخل يستند إلى التعليم الرسمي في المدرسة أو المدرسة الدينية، وتلقى هؤلاء دعماً كبيراً من الأوقاف. ونتيجة لذلك، فتحت المدارس حتى للذين ليس لديهم وسائل مالية. وفي الواقع، سيطر عدد قليل من العوائل المتعلمة على طبقات العلماء الرواد في جميع المدن العربية العثمانية. وكان هناك مكان للعباقرة من ذوي الأصول الريفية أو المتواضعة لكسر احتكار المدارس للمعرفة، ولكي يصبح عضواً في النخب الفكرية وبالتالي يؤسس له نسباً موقرة. وكانت هذه هي الاستثناءات في القاعدة العامة للطبقات الاجتماعية بين طبقات المتعلمين ولم تتغاضَ التقاليد القانونية الإسلامية عن التمييز طبقياً إلا في حالة أهلية الزوجين، ولكن يتضح وجود هذا الأمر والاهتمام به في المصادر الأدبية. وقد كان من السهل على تاجر أو جندي طموح وذي ثروة جيدة أن يصبح في نخبة المجتمع العربي وليس عالماً دون ارتباطات.

---

(1) ابن الحنبلي. وتتضمن سير حياة العديد من النساء العالمات. درر الحباب المجلد الأول، 39 و403 ـ 406، المجلد الثاني.21 ـ 22

شكل العلماء طبقة دينية، لكن تعليمهم تضمن تعلم كلاسيكيات الأدب العلماني العربي والذي أطلقوا عليها تسمية «العلوم العربية» وهي (التاريخ والنحو والبلاغة) المقابلة «للعلوم الدينية» وهي (القرآن والحديث النبوي والفقه). وقرؤوا أيضاً فن الخطابة وتأليف الشعر. وكان استمرار الثقافة الأدبية باللغة العربية، الممتدة في جذورها إلى العصر الذهبي في فترة الحكم العباسي (750 - 1258)، مصدر فخر للعلماء الناطقين بالعربية. وتناقض هذا مع التطورات الثقافية التي كانت تجري في أماكن أخرى من الشرق الأوسط حين كيفت اللهجات العامية مع النص العربي واعتبرت لغة أدبية للنخب المسلمة غير العربية. وبالإقرار بهذه الحقائق، يمكن أن نصنف التشعب في الشرق الأوسط إلى منطقة الناطقين باللغة العربية وأخرى كانت فيها اللغة الفارسية هي لغة الأدب العلماني البارزة في الشعر والتاريخ والتحليلات السياسية والتي تلت تأليف الملحمة اللّغوية الفارسية (الشاهنامه) قبل أكثر من 1000 سنة. ويمكن ترسيم حدود هاتين المنطقتين جغرافياً بالسلاسل الجبلية حيث تشكل جبال (طوروس) الحدّ الشمالي للمنطقة العربية وجبال (زاكروس) حدودها الغربية.

ومع بزوغ الدولة العثمانية، فسح الفرس المجال لاستخدام اللغة التركية العثمانية كلغة أولية لفئة المتعلمين في الأناضول، فانتشرت باحتلال البلقان. ومع ذلك، بقيت اللغة الفارسية رائجة في البلاط العثماني حتى القرن السادس عشر. وارتبط استخدام اللغة الفارسية كلغة ثقافة عالية بمحاكم الإمبراطورية المختلفة في الأراضي الإسلامية العثمانية والصفوية والمغولية والأوزبكية، وزودت الأوساط اللغوية من خلالها بالأفكار واستطاع الأدباء تداولها في المجالس بسهولة. أما في معظم أراضي الهلال الخصيب والجزيرة العربية ومصر وشمال أفريقيا والأندلس(عرب إسبانيا)، فقد استمر استخدام اللغة العربية بالشقين العامي والفصيح لدى الغالبية العظمى من السكان. ولم تشكل هذه الحقيقة عائقاً أمام تداول الأفكار، بل دلت على أن الأعمال التي كتبت باللغة الفارسية كانت على الدوام بطيئة في العثور على متلقين بين الطبقة المثقفة الناطقة بالعربية[1]. ولم يكن هذا الأمر شيئاً حسناً تماماً.

وحينما أظهر النتاج الأدبي الفارسي إبداعا عظيماً بين (1258 - 1500) اتجه المؤلفون الذين يكتبون باللغة العربية إلى تقليد البواكير الكلاسيكية لكن تقليدهم كان سيئاً كالعادة. وكانت هناك استثناءات من أبرزها المؤرخ (ابن خلدون). ولكن بشكل عام، تدهور النتاج العلمي والأدبي المكتوب باللغة العربية بعد عام 1258. وتسارع هذا التوجه نحو الرداءة

(1) نماذج لأعمال مترجمة من الفارسية إلى العربية. انظر. الرويحب. في فتح بوابة التثبت. المار ذكره أعلاه.

فقط في فترة قرون الحكم العثماني اللاحقة. ونتيجة لذلك، يرفض معظم علماء الأدب العربي الحديثين الأعمال الأدبية المنتجة في الأراضي العربية العثمانية باعتبارها انعكاساً شاحباً لما سبقها في «العصر الذهبي» للثقافة الإسلامية[1]. وعلى المستوى النظري التام للجماليات الأدبية يكون هذا النقد صالحاً. ولكن يجب فهم المحتوى الاجتماعي لتلك الأعمال أيضاً لأجل إنصاف المؤلفين الذين أنجزوا تلك الأعمال والذين يسهل انتقادهم لكونهم متحذلقين ويفتقدون للموهبة الإبداعية.

وكان المؤلفون الذين أنتجوا «كلاسيكيات» اللغة العربية في العصر العباسي يتلقون رعاية وتمويلاً كبيرين من البلاط. وينطبق الأمر ذاته على المؤلفين الذين اختاروا التأليف باللغة الفارسية الجديدة التي نشأت في القرن الحادي عشر. واستمرت رعاية الأدب المكتوب باللغة العربية بشكل متقطع مع إنشاء البلاط المملوكي في القاهرة، ولكن لمحدودية تمكن معظم السلاطين من اللغة العربية، كان هناك القليل منهم من كان يفهم ويجزل العطاء للتألق الأدبي الحقيقي. ومع وصول العثمانيين إلى دمشق والقاهرة سحبت حتى تلك الرعاية الملكية المحدودة من تلك المدن. وتمثل ذلك رمزياً بالترحيل الفعلي للحرفيين من القاهرة إلى اسطنبول حسب أوامر السلطان سليم عام 1517[2]. ولأنها لم تعد تحتوي على بلاطات السلاطين أو الخلفاء، قلت أهمية القاهرة ودمشق وبغداد لانتقال السلطة السياسية شمالاً ولتبقى هذه المدن مجرد عواصم إقليمية. وكانت هناك فرص قليلة لرعاية الآداب في قصور الحكام بعد عام 1517.

وبدلاً من الكتابة تحت رعاية قوية سياسياً، ألّف الشعراء والعلماء في الأراضي العربية العثمانية الشعر، والسير التاريخية والتحليلات الدينية لأصدقائهم وعوائلهم بالإضافة إلى حلقة ضيقة من علماء مجتمعهم.

وبغياب الرعاية المستمرة التي قد تشجع على الإبداع، ترك النتاج الأدبي، وخصوصاً الشعري منه، بشكل كبير للهواة. وكان الشعر تخصصاً تتحكم به القصائد التي تشير إلى جميع سلوكيات النخب الوارد ذكرها في كتب السير الذاتية، والتي جرب الجميع ذكوراً وإناثاً تأليفه في مواضيع مختلفة. واعتبر إلقاء الشعر العفوي مهارة اجتماعية تدل على تمكن الشاعر من

(1) أثر المساهمات المتنوعة في تاريخ كامبردج للأدب العربي...(روجر ألن) و(دي. أس. ريتشلرد). (مطبعة جامعة كامبردج 2006).

(2) ابن أبي السرور. التحفة البهية. 93

أدوات الشعر. كان (إبراهيم الخياري)، على سبيل المثال، يبدأ تقريباً نصف مجلداته الثلاثة الخاصة بتقارير الأسفار بقصائد مدح ألّفها بنفسه لمضيفيه، أو بقصائد يقدمها له مضيفوه. وبادعاء الجميع الشاعرية يبدو أن الشعر الأصيل بحق قد ضاع في ضجة الأزواج المتنافسة.

ربما ليس للقيمة الثقافية لتلك القصائد علاقة بالمؤرخ، لأن دلالتها الثقافية لا يمكن قبولها على أساس جمالي. إن بقاء اللغة العربية الكلاسيكية كلغة أدبية خلال فترة العثمانيين المتمثلة بالقصائد وكتابة السير التاريخية وقواميس السير الذاتية، قد شكل أسس إحياء الأدب اللغوي في القرن التاسع عشر. إن اللغة الثقافية والسياسية السائدة فيها كانت في حقيقة الأمر اللغة العربية وليست اللغة التركية العثمانية. وكانت القرارات الإمبراطورية تكتب باللغة التركية العثمانية، لكنّ محاكم المناطق الدينية كانت تستخدم اللغة العربية. ولا بدّ لنا أن نفترض أن أكثر الأعمال في قصور الحكام كانت تنفذ بتلك اللغة أيضاً، من خلال خدمات المترجمين الموجودين في جميع التقارير المعاصرة الخاصة بدواوين (مجالس) الولايات. وبالرغم من تباهي العلماء بتراثهم الثقافي، إلاّ أن الثقافة العربية لم تحيا في فقاعة ثقافية لأنّ علماء الدين العرب السُّنة كانوا منفتحين على التأثيرات الفكرية القادمة من اسطنبول. درس والد (عبد الغني النابلسي) في اسطنبول قبل أن يبدأ عمله كمعلم في المدرسة التي أسسها السلطان سليم في حيّ (الصالحية) في دمشق[1]. ولم يكن هو الوحيد على الطريق الذي اختاره لمتابعة كسب المعرفة. ودرس تقريباً نصف من كانوا يعرفون بعلماء (الحنفية) الرواد، والبالغ عددهم 187 في سوريا القرن الثامن عشر، في اسطنبول في وقت معين من فترة عملهم. وفضل أتباع المدرسة (الشافعية) الستون، عموماً، القاهرة كمقر لعالمهم الفكري[2].

لم تنشأ الاختلافات الفكرية بين العلماء كثيراً بسبب مكان دراستهم بل بسبب فهمهم لطبيعة الإسلام الذي يفضلونه. وعلى الرغم من وجود شريعة أدبية مشتركة في الأراضي العربية، إلّا أن المثقفين المسلمين يتبعون آراءً متنوعة بشأن ذلك. وفي المنطقة الممتدة من الجزائر إلى بغداد وجنوباً إلى مكة، تطابق واختلف دعاة العديد من التيارات الفكرية الإسلامية المختلفة فيما بينهم، بدءاً من فلسفة (محيي الدين بن عربي المتوفى عام 1240)

(1) عبد الغني النابلسي. الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز. (دمشق. دار رؤيا الصوفية المعرفة. 1989).

(2) رفيق. العلاقات بين العلماء السوريين والدولة العثمانية. 76.

إلى الالتزام الحرفي بالنصوص القرآنية عند(تقي الدين بن تيمية المتوفى عام 1328). وحيث إن هذين العالمين المؤثرين قد عاشا ودفنا في دمشق، فإننا نجد أن تشريعاتهما قد نفذت جيداً في تلك المدينة، ورافقت ذلك مناقشات ساخنة في كثير من الأحيان بين أتباع المدرستين المختلفتين عن بعضهما فكريّاً. وعند عدم اتفاق الآراء بين العلماء، تُعتمد النصوص المشتركة نفسها وتُستخدم أنماط بلاغية متشابهة للإثبات أو الدحض. لم يحدث في القرون الثلاثة الأولى من الحكم العثماني أيّ تشتت في طرق اكتساب أو نشر المعرفة، أو أيّ تغير حاد في شريعة الحكمة المستلمة. وقد حدثت هذه الديمومة، جزئيّاً، بسبب حجم الطبقة المتعلمة، الذي كان قليلاً نسبيّاً، ولتشابه ثقافة هذه الطبقة.

كان تدريب النخب السنية الناطقة باللغة العربية يقع على عاتق شبكة المدارس التي كانت موجودة في كل مدينة كبيرة من مدن المنطقة. وترجع أصول المدارس إلى القرن الحادي عشر حين تنافس مؤيدو الطائفتين السنية والشيعية على فرض هيمنتهم على كل من العقيدة والثقافة الإسلامية. فأنشأ الشيعة الفاطميون مدرسة مرتبطة بمسجد الأزهر المنشأ حديثاً في القاهرة عام 969 لتنقيح ونشر المذهب الشيعي الإسماعيلي. ولمواجهة الشعبية المتعاظمة للمذاهب الشيعية المتنوعة في القرن الحادي عشر، أنشأ الوزير السلجوقي (نظام الملك المتوفى عام 1092) الكلية (النظامية) في بغداد في عام 1067 لتخريج العلماء السُّنة ليحفظوا وينشروا فكرته الراشدة. وانتهج القادة السياسيون السُّنة الآخرون منهجه نفسه. في عام 1500، كانت لكل مدينة إسلامية، على الأقل، مدرسة دينية واحدة أو أكثر. وفي القرن الثامن عشر ـ وكما يقال ـ كان هناك أكثر من عشرين مدرسة كبرى، وفي كل مدرسة أكثر من مئة طالب. وفي القرن نفسه، كان في دمشق عشرة معاهد، على الأقل، وخمس وستون مدرسة تقدم مختلف المستويات الفكرية[1].

واستمر السلاطين والحكام العثمانيون بممارسة بناء وإنشاء المدارس الدينية في مدن الولايات العربية الرئيسة. وأسّس السلطان (سليمان) مدرسة ملحقة بالمسجد الذي فوض السلطان المهندس المعماري (سنان) تصميمه في دمشق عام 1554، وأسس الوزير الأول والحاكم السابق لـ(حلب) (حصروف باشا) مسجداً ومجمعاً مدرسيّاً (عرفت محليّاً بالخسروية) في حلب، وأكملت في عام 1546. وقد حدث تغيّر كبير في الفترة العثمانية اختلف عن

(1) ستيف تاماري. المدارس العثمانية. الحياة المتنوعة في المؤسسات التربوية في سوريا القرن الثامن عشر. صحيفة التاريخ الحديث المبكر. (2001)، 99 ـ 127.

ممارسات الحكام المسلمين الأوائل. وبعد بناء المدارس، أشرفت الدولة العثمانية على نظام المدارس الإمبراطورية الذي سعى إلى توحيد المناهج المدرسية وتعيين المدرسين الذين يدرسون فيها وتوفير الرواتب لهم. وخلقت هذه المدارس (كوادر) من علماء الدين الذين ملؤوا طبقة البيروقراطيين الحكوميين الدينية حيث تقلدوا مناصب القضاة والموظفين بعد تخرجهم وحصولهم على شهادة (الدبلوم) أو ما كان يعرف بالإجازة. وأعلى من هذا النظام التربوي كانت هناك المدرسة (السليمانية) في اسطنبول والملحقة بالمسجد الذي تكفل به السلطان (سليمان) والذي دفن فيه هو وزوجته، أو ما يعرف بحريم السلطان. ولأسباب غير واضحة، لم يمتد نظام المدارس الحكومية إلى الولايات العربية. واتبعت المدرسة (الخسروية) في حلب والمدرسة (السليمانية) في دمشق، مناهج قريبة التأثر بنظام المدارس العثمانية، لكنها لم تصمم رسمياً لتكون تابعة لشبكة المدارس الدينية الإمبراطورية. واتبعت مدارس أخرى أعرافاً خاصة بها مع تأثر بسيط بتقاليد نظام المدارس الحكومية في الشمال. ومثل الأزهر في القاهرة المؤسسة العليا لتعلم المسلمين في الولايات العربية خلال قرون الحكم العثماني. وبالرغم من أن الأزهر قد أُسس كمركز لتعلم الشيعة، في القرن الثالث عشر، إلاّ أنه أصبح المركز الأساسي لتعلم السُنة. ففي فترة العثمانيين، استمر الأزهر بالتطور واجتذب طلاباً من كافة الأراضي الناطقة بالعربية بالإضافة إلى استقطابه للمسلمين من أفريقيا والأناضول. وقد ميّز هويته عن المدارس المنضوية ضمن شبكة المدارس الممولة حكومياً وذلك باستمراره بإعطاء مستوى متساوٍ في صفوفه وشهادة الكلية للذين يدرسون وفقاً للمذهب الشافعي. وقد تواجدت المدرسة المالكية والحنبلية في المناهج أيضاً. وزار (إبراهيم الخياري) كلاً من القاهرة واسطنبول وامتدح مستوى المعرفة الواسعة التي وجدها في كليهما، وأشاد بها في قصائد مطولة. ومع ذلك، كتب قائلاً: إن مستوى علماء الأزهر كان مساوياً، إن لم يكن أعلى من مستوى علماء المدرسة (السليمانية) في اسطنبول. فحسب رأيه، فإن حكمة العثمانيين، برغم عمقها، إلا أنها لم تستطع أن تجاري بلاغة أولئك العلماء الذين كانوا يتحدثون بلغة النبي والتي هي لغة أهل الجنة[1].

(1) الخياري، تحفة الأدباء المجلد الثالث، 67 ـ 74.

الصوفية وطائفة (ابن عربي)

في زمن الاحتلال العثماني، كانت المذاهب الروحانية أو الصوفية وتعاليمها منتشرة بشكل واسع في حياة المسلمين السُنة القاطنين في الأراضي الخاضعة لحكم المماليك. حين زحف السلطان (الغوري) شمالاً نحو مواجهته المصيرية مع السلطان (سليم) في سهل (مرج دابق)، كان برفقته (المتوكل) آخر الخلفاء العباسيين، بالإضافة الى قاضي قضاة من كل مذهب من المذاهب السنية الأربعة. بل وكان برفقته رؤساء الطريقة الصوفية من أتباع (أحمد البدوي) وأتباع الطريقتين (الرفاعية) و(القادرية) والتي كانت حينها أكثر الطرق الصوفية انتشاراً في مصر[1]. ودون أدنى ريب، كان السلطان (سليم) يمثل الطريقة (البكتاشية) المعروفة بقواتها الإنكشارية، والطريقة (المولوية) التي كانت تمثل الطريقة الرسمية لسلالة حكام البلاط الذين كانوا في صفه. وسعى كلا الطرفين لتعزيز شرعيتهما من خلال تمويل الدولة بطرق معينة. وكانوا أيضاً يدركون تماماً بأن الطرق الصوفية خارج رعاية الدولة يجب أن ترصد خوفاً من الأعمال التخريبية المحتملة.

ومثلت الطرق الصوفية (ومفردها: طريقة) ظاهرة دينية واجتماعية. ولو أن كتب ومصادر السير المنجزة في القرون العثمانية عكست الحقيقة، لوجدنا أن غالبية المسلمين البارزين من الذكور قبل عام 1800 كانوا يتبعون إحدى الطرق الصوفية، وبعضهم كان يتبع أكثر من طريقة. وكان المكان الذي يلتئم فيه جمع الصوفية المسمى (تكية باللغة التركية العثمانية أو الزاوية باللغة العربية) موجوداً في جميع المدن العربية، وفيه مكان لممارسة الطقوس الدينية وللمناسبات الاجتماعية. وآوت هذه (الزوايا) العلماء الزائرين بالإضافة إلى المتسولين. وقد ساعدت هذه الوظيفة على تقوية أواصر العلاقة بين أعضاء كل طريقة في كافة الأراضي الإسلامية عن طريق خلق الاتصالات الشخصية بينهم وتسهيل عملية انتشار المعلومات. ووفرت(الزوايا) في بعض المناطق الريفية فقط مؤسسة دينية خاصة

(1) ابن أبي السرور. التحفة البهية. 56.

بالفلاحين. ونتيجة لذلك، تأثر تطبيق الإسلام في الريف خلال فترة قرون الحكم العثماني بشكل كبير بمعتقدات الصوفية وتعاليمهم، وكان ذلك مؤلماً بشكل واضح للمصلحين الدينيين في أواخر القرن التاسع عشر.

وتزايد عدد وتنوع الطرق الصوفية في الفترة العثمانية، مثل تلك التي ترجع أصولها خارج أراضي المماليك القدامى، مثل (المولوية) و(النقشبندية) والتي ترسخت وانتعشت في الأراضي العربية. وكان النطاق الفكري والعاطفي لأنشطة الطرق المختلفة كبيراً. وكان العلامة الخارجية لمحتوى الطريقة العاطفي ممارستها للـ(ذكر) والتي يسعى من خلاله المشاركون فيه للاتصال بالله بمستوى شخصي حميمي عالٍ. وكان النقشبنديون هم آخر مجموعة محافظة من الطرق، وهم من كانوا يعتقدون بأن الفرد يستطيع فقط الارتباط بالطريقة إذا قضى الله بذلك، أي إن المسلم يشابه «الانتخاب الإلهي» عند (كالفن). وفي مثل هذا الادعاء، فإنّ معظم من في هذه الطريقة يزدرون التجاوزات الشائعة عند الكثيرين من أعضاء الطرق الأخرى كالإنشاد والغناء والرقص والتي يعتبرونها تصرفات مبتذلة وغير روحية. ولكن كانت هناك استثناءات، حيث كتب (عبد الغني النابلسي)، وهو أحد أعضاء الطريقة، والذي سيرد ذكره لاحقاً، أطروحة عن استخدام الآلات الموسيقية في (الذكر)[1]. وعلى الرغم من أطروحة النابلسي، فإن غالبية من كان في الطريقة تمسك بأداء (الذكر) الصامت، حيث يجب على الفرد فقط أن يتصل بالله داخلياً وليس علناً. وتتناقض ممارسة (الذكر) لدى طريقة أخرى بارزة هي (المولوية) والتي تطلق على الذكر اسم (الجنة)، باللغة التركية (سيما) مع الذكر لدى الطرق الأخرى حيث نجده عند (المولوية) مصمماً بشكل عالي التنظيم وترافقه الموسيقى. وأكسبتهم هذه الممارسة لقب «رقص أو تدويم الدراويش»، في أدب الرحلات الغربي. وانتشرت الطريقة (المولوية)، بالرغم من أصلها الأناضولي، بين النخب السنية في الأراضي العربية خلال قرن من الاحتلال العثماني. وقد ضاعفت حلب ودمشق والقاهرة (التكيات = الزوايا) المولوية لممارسة (الذكر) أو (الجنة) مثلما كانوا يسمونه. وبسبب علنية أدائهم للذكر والسماح للناس مشاهدته، بما في ذلك النساء وغير المسلمين، فقد وصف الرحالة الأوروبيون في كتبهم أثناء الفترة العثمانية وبشكل متكرر أداء هذه الطقوس ذات الصيغة الخاصة[2].

لو كانت هناك طريقة صوفية لكل ذوق ولكل طبقة اجتماعية، لكان هناك متسولون

---

(1) إليزابيث سيريه. رؤيا الصوفية في دمشق العثمانية.

(2) ألكسندر رسل. تاريخ حلب الطبيعي. (لندن 1794) المجلد الأول. 207.

صوفيون (قلندار) يتجاوزون الحدود بدرجة مقبولة ويتصرفون أحياناً بطرق استفزازية تخرق المحرمات الدينية علناً. وبرر معظم الناس مثل هذه التجاوزات بالقول إن المتسول هو شخص (مجذوب: أي شخص واقع تحت تأثير الانجذاب السماوي)، أو إنه مأخوذ بعاطفة مواجهة الله بحيث لم يعد مسؤولاً عن أفعاله[1]. بالرغم من أن أولئك الذين تجاوزوا حدود المعايير الاجتماعية لم يكونوا منتشرين في الأراضي العربية مثلما هو الحال في المناطق المتأثرة بالثقافة الأدبية الفارسية، إلا أنهم كانوا يظهرون في المدن العربية أحياناً. وكان (الشيخ أبو بكر ابن أبي الوفا المتوفى عام 1583) واحداً من أكثر هؤلاء سوءاً، وهو من(حلب)، وقد عاش خارج أسوار المدينة وتورط في كل أنواع السلوكيات غير المنضبطة وغير الأخلاقية، وفقاً لقياسات المسلمين الشرعية، بما فيها فجور المخمورين الذي تضمن ممارسة اللواط. وبعد موته، حولت حياة (الشيخ أبي بكر) إلى حياة قديسين أكثر التزاماً، وأسس أتباعه (زاويتهم) الخاصة بهم وطريقة صوفية أقل انحرافاً إحياءً لذكراه[2].

لم يكن سلوك مثل هؤلاء القديسين المشهورين هو الجانب الوحيد في التصوف الذي أثار انزعاج البعض من المسلمين السُنة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومن أشهر مميزات الحياة الفكرية في الولايات الناطقة بالعربية في الإمبراطورية العثمانية في القرون التي تلت الاحتلال كانت مركزية الكتابات الروحانية عند (ابن عربي) في الكثير من النقاشات الدينية التي انخرط فيها العلماء. ودعم هذا التأكيد الكثير من التعليقات التي وردت بين الأعوام 1516 ـ 1900 على مؤلفاته. وكان (محيي الدين بن عربي) قد ولد في إسبانيا لكنه استقر في (دمشق) في أواخر أيام حياته. وتوفي هناك في عام 1240 ودفن في حي (الصالحية) الواقع خارج أسوار المدينة في منحدرات جبل (قاسيون) الواقع شمال شرق المدينة. وبمرور الزمن اضمحلت سمعة (ابن عربي) بقدر تعلق الأمر بمعظم سكان المدينة، وأهمل قبره في زمن الاحتلال العثماني. ومثلما تغير كل شيء في فترة الحكم العثماني، أصبح ابن عربي قديس المدينة وحاميها.

يعتبر الكثير من علماء الروحانيات المسلمين (ابن عربي) الصوفي المؤمن بالصوفية الأكثر أصالة. فكتاباته مكثفة جداً نتيجةً لدقة نقاشاته وغموض لغته. ولربما كان غموض اللغة مقصوداً لأنه كان مثيراً للجدل حتى في أيام حياته. وقال منتقدوه وأتباعه بأن كتاباته

(1) أحمد كرم مصطفى. أصدقاء الله العنيدون. (أكسفورد، عالم واحد. 2006).
(2) العرضي. معادن الذهب. 43 ـ 54.

قد قدمت فكرة (وحدة الوجود) بالرغم من أنه لم يستخدم تلك العبارة المحددة في مؤلفاته الضخمة. ولكن هذه العبارة هي محاولة لالتقاط، بإيجاز، فكرة فلسفية معقدة جداً تفترض أن وجود الله هو الوجود الوحيد في الكون. إن كل الوعي الآخر هو انعكاس لجوهره دون وجود مستقل من تلقاء نفسه. وبشكل أكثر تبسيطاً، افترض(ابن عربي) وجود حقيقة واحدة متعالية، هي الوجود أو الله الذي ينبع من الوعي بأن جميع الكائنات الحية تشترك فيه.

وفي كون (ابن عربي)، كلّ فرد هو مستقل وجزء من الوعي الأكبر حتى لو كانت الأغلبية غير مدركة لذلك الواقع، وإدراكاً لهذا الواقع النهائي فإنّ الفوارق بين الأديان تصبح تافهة وتضعف حين يسعى المرء إلى الحقيقة المتسامية، إلى الله. إن معرفة الله وفقاً لوجهة نظر الشيخ، كما كان يسميه أولئك المناصرون لكونيته، لا يمكن أن تقيدها طقوس الدين الواحد. وعلى الأرجح فإنّ طقوس الجميع تزود الباحث عن الحقيقة بسبيل يستطيع أن يبدأ به بالاقتراب منها. وتعزيزاً لإمكانية الجدل إذا كان لله طبيعة جنسانية عند (ابن عربي)، فبالتأكيد كانت طبيعة الخالق أنثوية، ولكن حقيقة الله المتسامية عند (ابن عربي) أنه ما وراء البنى المادية كالجنس الذي أضفاه بنو البشر على «وجود الله» بسبب محدودية فكر الإنسان.

بينما تجنبت كتابات (ابن عربي) مسألة عدم ارتباط الشريعة أساساً بالأمر، كان بعض أتباعه أقل حذراً في لغتهم. وناقش منتقدو (ابن عربي) من المسلمين رؤيته القائلة بأحادية الكون، أو المبدأ القائل بوجود الله وحده، وبهذا ينهار التفريق بين الله وخلائقه. وعلاوة على ذلك، شعر الكثير من العلماء المسلمين بأن ما يمكن أن يفسر على أنه نسبية دينية في كتاباته قد قلل من أهمية اتباع الشريعة في الممارسات اليومية وأنكر حقيقة تفرد الإسلام. وليس مؤكداً أن يسلم (ابن عربي) لأمر كهذا، ويبرهن على ذلك نصحه للسلطان (كاي كاوس من كونيا) حين سأله الأخير عن كيفية معاملته للرعايا غير المسلمين. حيث أجاب الشيخ بأنه يجب تطبيق جميع مطالب الشريعة في تقييد عبادتهم العلنية دون استثناء[1]. ومهما كانت علاقتهم الشخصية مع الله في العالم الروحي (الباطن)، يجب على غير المسلمين أن يعملوا وفقاً لقواعد القانون في العالم المادي (الظاهر).

ونظراً للجدل الذي يحيط به وتعقيد رؤيته، فإنه من المستغرب نوعاً ما أن يصبح (ابن عربي) شخصية لها طائفة دينية في العهد العثماني. ومع ذلك، ناصر السلاطين العثمانيون

---

(1) محيي الدين بن عربي. فصوص الحكمة.

طائفة الشيخ وروجوا لها منذ بداية دخولهم الأراضي العربية. فقد دوّن (ابن طولون) بأن أول عمل قام به السلطان (سليم) بعد دخوله دمشق هو حضوره صلاة الجمعة في المسجد الأموي، حيث المدفن الشهير للمعمدان الكبير (يوحنا)، والمسجد الأهم في المدينة. وهذا ما كان متوقعاً من زعيم مسلم. وبعد ذلك مباشرة، فاجأ العلماء بزيارة قبر(ابن عربي) حيث أدى الصلاة عند موقع القبر المهجور. ووفقاً لـ(أوليا جلبي) الذي كتب بعد أكثر من قرن ونصف من الأحداث، كان (سليم) مربكاً بين إمكانية مطاردة أعدائه المماليك إلى القاهرة فتردد في أن ينطلق بجيشه من دمشق. وفي فترة محنته الشخصية، جاء(ابن عربي) في الحلم إلى(سليم) ووعده بأخذ(القاهرة) إذا استعاد قبره[1]. وبالرغم من أنها قصة جيدة، ولكن كان هناك سبب سياسي مهم أراد (سليم) من خلاله تشريف الولي. فكان برفقة السلطان (سليم) إلى دمشق العالم الشرعي العثماني وكبير علماء الإمبراطورية الشرعيين (شيخ الإسلام كمال باشا زاده أحمد المتوفى عام 1534) وكان (كمال باشا زاده) يتبع تعاليم العلماء العثمانيين الذين رأوا في كتابات (ابن عربي) جسراً بين حكم السلالة العثمانية كمؤيدين للمسلمين السُنة والحركات الشعبية المختلفة الموجودة في الأناضول، مثل (كيزيل باس)، والتي كانت مشوبة (بالطائفية)الشيعية. وسعى علماء البلاط لإحداث اتحاد بين الطائفتين البائستين عن طريق ترقية منزلة السلطان إلى مرتبة «الإنسان الكامل» في الطائفة الصوفية. وفي تلك التركيبة الكونية، يجب أن يكون هناك فرد واحد يعمل بمثابة نقطة ارتكاز بين العالم الدنيوي المادي المحسوس وحقيقة الله المتسامي. وقد شغل هذا المكان النبي محمد(ص) خلال فترة حياته ولكن بعض المسلمين تمسكوا بالمعتقد القائل بوجوب وجود مثل هذا الفرد في كل جيل لاحق. وقد كتب (ابن عربي) بأنه بوفاة النبي محمد (ص) ونهاية عصر النبوة، وقعت مسؤولية «الإنسان الكامل» على كاهل أولياء الله والذين ادعى (ابن عربي) بأنه آخرهم.

ودون وجود الأولياء، كان هناك، في مجتمع المؤمنين، أولئك الذين آمنوا بحماس بوجوب وجود خط لائق سواء كان هذا الخط روحياً أم مادياً يوفر أفراداً ينجزون المهمات الضرورية للأجيال اللاحقة مثلما كان «الإنسان الكامل» ينجزها وذلك لكي يبقى الاتصال بين الله وخلقه مستمراً. وكان هذا صدى لمعتقد الشيعة الإمامية بغياب الإمام لأن الاثنين أنجزا المهمة نفسها في الكون. وكان العلماء العثمانيون قد استندوا في ترقيتهم لمنزلة السلطان إلى مرتبة

---

(1) أوليا. سياحه نامه. المجلد التاسع. 206.

«الإنسان الكامل» على كتب (ابن عربي)[1]. وكان ارتباط السلاطين مع العلماء مستنداً إلى كتاب (الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية) الذي، كما يظن، قد كتبه (ابن عربي). وكان أول ظهور له فقط في القرن السادس عشر. حيث تنبأ (ابن عربي)، وبتبصر هائل جداً، في ذلك الكتاب، باحتلال العثمانيين لمصر وذكر بأنها ستكون آخر دولة إسلامية عالمياً والتي ستدوم حتى مجيء (المهدي) في آخر الزمان وقبل يوم القيامة تماماً[2].

وكتب (ياسين العمري) في الموصل في نهاية القرن الثامن عشر، مشيراً إلى نص ملفق، كما يقال، بأن (ابن عربي) قد تنبأ بنفسه باستعادة السلطان (سليم) لقبره: «حين يدخل الحرف(سين) في الحرف (شين) سيظهر قبر (العربي)»[3]. والرموز تعني للقارئ ضمناً: حرف (سين) يشير إلى السلطان(سليم) وحرف (شين) يشير إلى الشام (دمشق). وقبل قرن، أشارت قصة (أوليا) إلى النبوءة نفسها حيث لم يذكر (ابن طولون) سبب اهتمام (سليم) بضريح الولي، بل أشار إلى أن السلطان أنشأ وقفاً لصيانته ولبناء مسجد فوقه. وقد اكتمل بناء المسجد حينما كان (سليم) في القاهرة، وقد صلى هناك كآخر عمل عام يقوم به في دمشق قبل أن ينطلق عائداً إلى العاصمة[4]. وكدليل على ارتباط البيت العثماني بـ(ابن عربي)، دمر (جانباردي الغزالي) قبة المسجد المشيد حديثاً كواحد من أول الأفعال التي استهل بها ثورته ضد (سليمان) في عام 1520. وحين استعاد (فرهاد باشا) السيطرة على المدينة، هرع مسرعاً لترميم القبة. وتوفي (فرهاد) في عام 1522 بينما كان يعمل حاكماً لدمشق فدفن في أرضية المسجد، ممّا شكل سابقة لتكون المثوى الأخير للحكام العثمانيين الذين قد يموتون وهم يحكمون المدينة[5]. ومنذ تأسيسه، فإن المسجد الذي بُني تشريفاً لـ(ابن عربي) قد أطلقت عليه تسمية (السالمية) لكي لا يختلط اسمه مع (زاوية) الصوفية التي موّل بناءها حفيد السلطان (سليم) واسمه (سليم الثاني 1566 ـ 1574) ولا يزال يحمل الاسم نفسه إلى يومنا هذا في دمشق[6]. وأصبح مسجد (السالمية)

(1) تيم ونتر. ابن كمال. (المتوفى عام 153/940) في الصوفية واللاهوتيات. حرره أيمن شحادة (أدنبرة. مطبعة جامعة أدنبرة. 2007)، 137 ـ 157.

(2) كورنيل فليتشر. ظلال الظلال. (ماديسون. مطبعة جامعة وسكينسون. 2007).

(3) العمري. زبدة الآثار. 185

(4) نسيب أوغلو. عصر سنان 222 ـ 224.

(5) ابن الحمصي. حوادث الزمان. 3 ، 49.

(6) نسيب أوغلو. عصر سنان 224 ـ 230

الأصلي، الذي يعرف في الوقت الحاضر باسم مسجد (ابن عربي)، مكاناً مقدساً للحكومة العثمانية لأداء الطقوس العامة.

وأشار كتاب السير التاريخية الدمشقيين إلى اتباع نمط سلوك (سليم) وهو زيارة المسجد كآخر بقعة يزورها الحكام قبل مغادرتهم المدينة في طريق عودتهم إلى اسطنبول بسبب نقلهم إلى مكان آخر. وبالرغم من بناء (سليمان) للكثير من المساجد الكبرى على ضفاف نهر (بردى) لتكون نقاط انطلاق للحجاج خارج المدينة، وكانت المساجد الأصغر التي بناها والده قد اتخذت مكانة خاصة في الخيال الروحي للموظفين الحكوميين العثمانيين وكذلك الحال لدى الحجاج المسلمين[1].

كان المفكر العربي الأكثر ارتباطاً بـ(ابن عربي) في فترة الحكم العثماني هو (عبد الغني النابلسي)، والذي يلفظ اسم عائلته محلياً (النابلسي). ولد النابلسي في دمشق عام 1641 في حي (الصالحية) في دار غير بعيدة عن مسجد (السالمية). وكان(النابلسي) عالماً غزير النتاج حيث بلغ عدد الكتب الموجودة التي ألّفها أكثر من 200 كتاب. ومعظم هذه الكتب لم يدرسها العلماء، وهي موجودة فقط على شكل مخطوطات. وتتراوح عناوينها بين شعر الحب المخصص للشباب الغرّ وأطروحات عن الرعاية الصحيحة ومنشورات عن أشجار الزيتون. وتضمنت أيضاً تاريخ السلالات العثمانية الحاكمة. ولكن أكثر كتب (النابلسي) شهرة أطروحاته بشأن مؤلفات (محيي الدين ابن عربي).

حين زار (إبراهيم الخياري) دمشق في 1669، كان (النابلسي) قد أصبح عالماً باحثاً، ولهذا، كان واحداً من العلماء المسلمين الذين سعى (الخياري) لزيارتهم. ومثلما فعل (النابلسي)، استمر(الخياري) في تبجيل(ابن عربي) وكتب قصيدة في مدحه أثناء زيارته لضريحه وأخرى في مديح حكمة (النابلسي)، تلميذ الولي. وقد أشار كاتب السير التاريخية الدمشقي (ابن كنعان) إلى (النابلسي) بكلمة (مولانا = سيدنا). علاوة على ذلك، كان يسمى (النابلسي)، وبشكل متكرر، «أعلم متعلمي مدينته الكثيرين». وكتب (عبد الرحمن بن عبد الرزاق المتوفى عام 1725) خلاصة وافية عن الأماكن المرتبطة بمختلف الأولياء في دمشق، بالإضافة إلى تشريفه للـ(النابلسي) وذلك بالإشارة إليه في مواضع كثيرة كمصدر موثوق في هذه الأمور[2].

---

(1) عبد الرحمن بن عبد الرزاق الدمشقي.حدائق الأنعام في فضائل الشام.(بيروت. دار الضياء 1989)170 ـ 171

(2) عبد الرحمن بن عبد الرزاق الدمشقي.حدائق الأنعام في فضائل الشام.(بيروت. دار الضياء 1989)، 71، 105، 121، 156، 171، 183، 187.

وظهر مدى احترامهم له حين ذكر (محمد المكي) زيارة (النابلسي) إلى مدينة(حمص) والاستقبال الحار الذي تلقاه من كبار علماء المدينة[1]. فألّف (النابلسي) قصيدة لتمجيد سحر(حمص) وجمالها وقصيدة أخرى لمدح حاكمها، (إبراهيم آغا) [2]. وأشار(ابن كنعان) في تاريخه إلى إلقاء (النابلسي) محاضرات عامة في مسجد (السالمية). وكان هو من بين الرجال البارزين الذين حضروا تلك المحاضرات. وكان حاكم المدينة وقاضي قضاتها من بين الحضور الدائمين لمحاضراته. وعند وفاة (النابلسي) في عام 1731، أقيمت له مراسم تشييع شعبي كبير حضره الحاكم العثماني وقاضي قضاة المدينة. وبعد سنتين، بُني على قبره ضريح في مسجد (السالمية) قرب ضريح (ابن عربي)[3].

وسواء كان (سليم) قد سعى أم لم يسعَ لتجديد ضريح (ابن عربي)، إلا أن أتباع (ابن عربي) قد ساعدوا في الحفاظ على شرعية السلالة الحاكمة في الأراضي العربية وأقاموا ارتباطاً بين السلطان ورعاياه. وأعلن المؤلفون العرب الذين عبروا عن دعمهم التام للبيت العثماني هم: (ابن كنعان) و(النابلسي) في دمشق، و(ابن أبي السرور) في مصر، (ياسين العمري) في الموصل و(المكي) في حمص و(الخياري) في المدينة، وقد أعلنوا أيضاً تبجيلهم للشيخ. لم تعتمد شرعية البيت العثماني على دفاعها عن الحقيقة «الخارجية» للشريعة فقط، بل أيضاً على الدعم الذي تلقته من العالم الغيبي للأولياء. ويقر(ابن أبي السرور) بذلك الرابط في كتاب السيرة الخاص بالسلطان (سليم الأول) والذي سلّط فيه الضوء على بناء (سليم) للمسجد على قبر (ابن عربي) والتقديس الذي أولاه لـ(ابن عربي) كدليل على تدين (سليم). وأضاف بأن السلطان المملوكي غير الورع الذي أطاح به العثمانيون لم يهتم بالأولياء. واعتبر (ابن أبي السرور) الإيمان بالأولياء كشيخ دمشق وشرعية الحكام العثمانيين السياسية أمرين مترابطين[4].

(1) المكي. تاريخ حمص.123 ـ 125
(2) النابلسي. الحقيقة والمجاز. 107 ـ 110
(3) ابن كنعان. يوميات. 415 ـ 416، 438
(4) ابن أبي السرور.التحفة البهية.57

معارضة الصوفية والإصلاحات الدينية: القرن الثامن عشر، «التجديد»

لم تكن طائفة (ابن عربي) متبناة دولياً عند العلماء العثمانيين، فهي إما في سوريا أو في الأناضول. كما لم يوافق الجميع على ما اعتبروه طقوساً عامة قديمة يؤديها الكثير من الصوفية. حيث إن واحداً من النقاد الأوائل للصوفية، وهو العالم الأناضولي (محمد البيرجلي المتوفى عام 1573)، والذي درس خارج نظام المدارس الممولة حكومياً، استنكر (بيرجلي محمد)، مثلما يسمونه في التركية العثمانية، الكثير من ممارسات الصوفية التي اعتبرها بدعاً وأفعالاً غير ورعة. وأكد بأن الرذائل العامة كشرب القهوة وتدخين التبغ بالإضافة إلى ممارسات أخرى كالمصافحة باليد والتي لم تكن معروفة في زمن النبي محمد (ص) هي أفعال غير مشروعة. وأضاف بقصد الخير، أن المسلمين الذين قالوا بأنها ليست كذلك هم أنفسهم مذنبون لإيمانهم بالبدعة. وبتفسيره الجاد للإسلام، شخص (بيرجلي محمد) مسبقاً مواقف إسلامية هي الأكثر تطرفاً تجري في القرن الحادي والعشرين، بالرغم من أن لا أحد في الوقت الحاضر اعتبر ما جاء به إلهاماً. على أية حال، هو لم يُدن جميع أشكال التصوف علناً، بل فقط ممارساتهم غير الملتزمة وادعاءاتهم. بالأخص، وجد (بيرجلي محمد) خطأً في كتابات (ابن عربي) حيث قال بأنه روّج لبدعة «وحدة الوجود».

كان (كاديزاد محمد المتوفى عام 1635) واحداً من الذين تأثروا بـ(بيرجلي محمد)، وقد أثار ضجة في اسطنبول بمطالبته السلطان العثماني (مراد الرابع) بحظر استخدام القهوة والتبغ ومنع الموسيقى والرقص وعدم تدريس الرياضيات والعلوم الطبيعية في المدارس الحكومية. وسرعان ما أصبحت لديه حركة من طلاب المدارس غير المقتنعين[1]. وفي عهد السلطان (محمد الرابع 1648 ـ 1687)، كان (الكاديزادية)، مثلما كان يطلق على أتباع (كاديزاد محمد)، في تصاعد حيث عمل أحد أبرز وعاظ الحركة والذي اسمه (فاني محمد أفندي) مرشداً روحياً للسلطان (محمد) ومن بين الإساءات التي كان يعتبرها إسلاماً «حقيقياً» أدان (فاني محمد) شعبية دارسي كتابات ابن عربي.

(1) مادلين زيلفي. (1986) 251 ـ 269.

في عام 1692، كتب (النابلسي) أطروحة لاذعة ضد عالم تركي لم يسمّه بل أشار له باسم (من الروم). كان قد كتب نقداً عن (ابن عربي) لقوله إن المسيح واليهود ربما يدخلون الجنة. وكانت مقالة (النابلسي) مليئة بالنقد اللاذع وتنتقص من العلماء ذوي الأصول التركية حيث قال له بأن معرفته باللغة العربية غير مكتملة ولهذا فهو غير مؤهل رسمياً للتحدث عن طروحات(ابن عربي) المعقدة. وقد فسرت المقالة من البعض على أنها إشارة لفخر (النابلسي) عرقيّاً[1]. ولكن يجب أن نتذكر بأنه قد كتب تاريخ البيت العثماني الحاكم الذي كان فيه بعض المحاباة. بالإضافة إلى ذلك، وكما لوحظ من قبل، فإن النابلسي كان على اتصال واسع بعلماء أتراك. وكان (شيخ الإسلام فيض الله أفندي) قد طلب من (النابلسي) في إحدى مراسلاتهما في عام 1698 أن يدعو للجيش العثماني بالنصر في حربه ضد «الكفار»، وقد استجاب (النابلسي) للأمر بسرعة[2].

ومن الواضح أن الهدف من غضب (النابلسي) كان (فاني محمد) أو أحد تلامذته. وسجّل (إبراهيم الخياري) هو الآخر عدم اتفاقه مع (فاني محمد). وكان لـ(إبراهيم الخياري) مقابلة رسمية مع عالم عثماني في اسطنبول امتدحه خلالها لتأثيره على السلطان لكي يغلق الحانات في اسطنبول. وبعد أن ألّف قصيدة على شرف (فاني محمد)، أضاف الخياري بأنه قد اتخذ موقفاً متعصباً مع تعصب العالم العثماني تجاه المقاهي[3].

وكان (الخياري) قد كتب مبكراً أغنية في مدح (مقهى النافورة) في دمشق في وصفه لسفرته هناك، وكان واضحاً عدم معارضته لشرب القهوة وفقاً لأسس دينية. وعلى عكس الحانات التي كانت، مع وجود راياتهم المرسومة، مكاناً للرذيلة والآثام والعلاقات الجنسية غير الشرعية، كتب (الخياري) مخاطباً (فاني محمد أفندي) بأن المقاهي توفر أماكن مفتوحة ومتنفساً لراحة المثقفين ليتحدثوا مع أصدقائهم في أوقات الفراغ أو يتأملون في ما مرّ بهم في هذا العالم. ولم يدوّن (الخياري) جواب (فاني محمد) في دفاعه عن المقاهي. ولم يذكر أيضاً إن كان قد تطرّق لمسألة كتابات (ابن عربي) في نقاشه. لكن (الخياري) كان قد زار مسجد (ابن عربي) وهو في طريقه إلى اسطنبول وعاد مرة أخرى هناك في طريق عودته لوطنه. وقد أدى الصلاة، في المرتين، عند قبر الولي، وهو الأمر الذي استنكره (فاني محمد)

(1) مايكل ونتر.
(2) النابلسي، وسائل التحقيق 337 ـ 342.
(3) الخياري. تحفة الأدباء. المجلد الأول 164المجلد الثاني. 74 ـ 76.

معتبراً إياه بدعة[1]. لقد كان الاختلاف الفكري بين الرجلين واضحاً بشكل أكبر من مسألة مشروعية شرب القهوة.

بالرغم من مقالة (النابلسي) ضد التركي المجهول الاسم، إلا أن جانب الانقسام بشأن كتابات (ابن عربي) التي يميل إليها العلماء يبدو ليس له علاقة كبيرة بالأصول العرقية. ولم يتفق العالم العثماني (كاتب شلبي) هو الآخر مع أتباع (كاديزاد محمد) ودافع عن(ابن عربي) في كتاباته. مثلما فعل (فيض الله أفندي)[2]. علاوة على ذلك، لم يكن لجميع العلماء العرب مشكلة مع التفسيرات المتشددة للإسلام التي دعت لها حركة (الكاديزادية). وكان (محمد الأسطواني)، وهو سليل عائلة عرفت بالتقوى والعلم في دمشق، المدافع الرئيس عن مواقفهم المتطرفة في اسطنبول حتى مماته عام 1661. وقد كان ينوي حتى التنديد بشيخ الإسلام (يحيى أفندي) لكتابته الشعر[3]. ومن الواضح أن الكثيرين من معاصري (النابلسي) حتى في دمشق قد كانوا حذرين من إعجابه بـ(ابن عربي). وكان قد أزيل عن منصب مفتي دمشق في عام 1723 بعد أشهر قليلة بسبب معارضة بعض النخب السنية في المدينة والذين اكتشفوا أن حكمه ليس قويماً[4]. وكانت لدى النخب المثقفة الناطقة بالعربية والعثمانيين اختلافات عميقة بالرأي في مسألة الحقائق الدينية التي وجدت صداها عند كلا الطرفين المقسمين لغوياً.

ونجد أعنف استنكار لظهور الصوفية في الأراضي العربية في كتابات (محمد بن عبد الوهاب المتوفى عام 1792). وكان أتباعه يطلقون على أنفسهم تسمية (الموحدين) أو الذين يقرون بوحدانية الله التي لا نقاش عليها. ويسمّيهم منتقدوهم بالوهابية نسبة للاسم المختصر لعائلة مؤسس الحركة. وبعد كل شيء، يقول جميع المسلمين بأنهم يقبلون بوحدانية الله بالرغم من أنهم قد لا يتقبلون بعضاً من مفاهيم الإيمان التي جاء بها (ابن عبد الوهاب). ولد (محمد بن عبد الوهاب) في نجد في العقد الأول من القرن الثامن عشر. ودرس في(بغداد) و(مكة) قبل أن يستقر في واحة قرية (العوينة) في (نجد) عام 1730، حيث بدأ ينشر تفسيرات متشددة في الإسلام السُني. ليست هناك أية إشارة في كتاباته تدل على أن

(1) الخياري. تحفة الأدباء،المجلد الأول 2، 135.
(2) أينالجيك. الإمبراطورية العثمانية.183 ـ 185.
(3) مارك باير. على شرف مجد الإسلام. (الحوار والاحتلال في الإمبراطورية العثمانية. مطبعة جامعة أكسفورد. 2008) 70 ـ 71.
(4) رفيق. ولاية دمشق. 83.

(ابن عبد الوهاب) كان عارفاً بحركة (الكاديزادية) في الأناضول، بالرغم من أهم كتبه: كتاب (التوحيد) يقرّ بالفضل لكتابات (تقي الدين بن تيمية) الذي مثل مكانة الملهم الفكري الأول للحركة(الكاديزادية) أيضاً[1].

يشترك (محمد بن عبد الوهاب) مع (ابن تيمية) و(بيرجلي محمد) بفكرة عميقة الأذى تتلخص بأن تطبيق الإسلام عند معظم معاصريهم كان منحرفاً. وكان الثلاثة يتوقون لمجتمع مسلم مثلما كان موجوداً في عصر النبي (ص) وأصحابه حين كانوا يشعرون بأنه من الواضح لكل فرد في المجتمع ماذا يعني أن يكون مسلماً. وعلى عكس ما كان في زمنهم، لم تكن حينها أية إشارة لوجود البدعة في مجتمع المؤمنين. واعتبر الثلاثة العودة للماضي المثالي سيحفظ مستقبل المسلمين. وتعرف كلمة (الأجيال السابقة) في اللغة العربية بـ(السلف) ولهذا سميت حركة العودة لتطبيق تعاليم المجتمع الإسلامي الأصلية بالحركة(السلفية) في القرن التاسع عشر، بالرغم من أن ماهية تلك التطبيقات بالضبط وماهية العودة لها ربما لا تعني التطبيقات نفسها للذين عبروا عن رغبتهم بالعودة للماضي المثالي. إن رؤية ماهية العودة للأصول عند (ابن عبد الوهاب) كانت تعني العودة المباشرة المتزمتة. ويمكن للمسلمين أن يتغاضوا عن أية ممارسة تتعارض مع قبول المؤمن الثابت لوحدة الله التامة، وبالتالي اسم الحركة نفسها. وهذا يعني أنه لا يمكن استبدال الوجود الإلهي أو إضعافه عن طريق الشفعاء أو الوسطاء. وعلى هذا النحو، فإن اعتقاد الصوفية بالأولياء واعتقاد الشيعة بالأئمة بدعة يجب إدانتها دون قيد أو شرط واستئصالها من ممارسات المسلمين. وكل مسلم لا يرى الخطأ في تصرفاته أو تصرفاتها ولا ينبذ هذه التصرفات فإنه ينحرف بعيداً عن «طريق الإسلام القويم» لأنه يصبح غير مؤمن (كافر). وكل من يحكم باقترافه مثل هذه الأخطاء يجب أن يجبر على العودة إلى الطريق القويم أو يقتل. إن ادعاء الصالحين داخل الحركة بقدرتهم على تكفير المسلمين الآخرين أنذر بانشقاق في المجتمع. إضافة إلى احتمال حدوث اضطراب بين المسلمين السُنة، نظر (ابن عبد الوهاب) إلى أن مؤسسة السلطنة قد بلغت في طموحاتها المتطرفة إلى الهرطقة (البدعة). وكان قد اعتبر ذلك ابتكاراً في بنية سياسة المسلمين وذلك لعدم وجود سلاطين في بداية تشكل المجتمع الإسلامي. وبالرغم من عدم ذكره للسلالة العثمانية الحاكمة، إلا أن استشهاد (ابن عبد الوهاب) بقوة الملوك لم تكن إشارة مغلفة إلى استخدام السلاطين العثمانيين لقب(الباديشاه)، وهو لقب يختلف عن اللقب الفارسي.

(1) محمد بن عبد الوهاب. كتاب التوحيد الإلهي هو حق الله على العبد. (القاهرة. دار المعارف 1974).

وفي تفسير (ابن عبد الوهاب) للإسلام الذي جاء به، اعتبر بناء المساجد فوق قبور الأولياء، مثلما فعل السلطان (سليم) لقبر(ابن عربي)، إثماً. وكذلك طلب الشفاعة من الولي في المسائل الشخصية مثلما فعل (الخياري) في دمشق. وبالمثل، فإن أية إشارة لتبجيل أحد شيوخ الصوفية يقوم بها أحد المؤمنين معناها انتهاك وحدة الله وذلك من خلال طرح فكرة تأليه البشر. وكان لـ(ابن عبد الوهاب) رأي ثابت في معظم ممارسات الصوفية مثلما كان لـ(ابن تيمية) رأي في ذلك قبله. ولكن لا أحد استنكر فكرة الصوفية بشأن «الحقيقة الباطنية» التي كان بإمكان الفرد الساعي إلى الله فقط أن يكتسبها من خلال (الذكر). ولم يستبعد (ابن عبد الوهاب) في رؤيته البنائية للإسلام كل أشكال التصوف بشكل تام. لكنه افترض بقوة بأنه من السهل جداً عند عديمي الضمير إفساده، كنظام ديني، ويجب على الجميع تجنبه.

وكان أتباع (محمد بن عبد الوهاب)، مثل أقرانهم تطهريي إنكلترا في القرن السابع عشر، ينفذون النصوص حرفياً. وقد لا يكون هناك توافق مع نصوص القرآن المكتوبة والتي يعتقدون بأنها نص محض أعطاه الله مباشرة إلى نبيه، محمد (ص).

لكنّ (ابن عبد الوهاب) كان قد اعترف بأنّ النص المقدس لم يعطِ إجابات واضحة لجميع مشاكل الإنسان. وفي مثل هذه الحالات، كان على المؤمن أن يسعى لفهم ما نصّ عليه النص كمبادئ أساسية للإيمان وتطبيقها على المسألة المطروحة. ويعرف استخدام مثل هذا التحليل الفردي في الفقه الإسلامي بالاجتهاد. واعتبر علماء الدين عند المسلمين السُنة في القرن الثالث عشر بأن هذه الممارسة عمل خطير على النظام الاجتماعي والسياسي القائم وتوصلوا إلى الإجماع على حظرها. وكان استخدام الاجتهاد عند الشيعة مقتصراً على قلة محدودة من أعلم علمائهم، (المجتهدين) حيث إن أيّ شخص آخر يقوم بهذه المخاطرة سيقع في الإتيان بالبدعة الخطيرة عن طريق سوء استخدامه. وعلى النقيض من ذلك، كتب(محمد عبد الوهاب) بأنه من المفضل استخدام المجتهدين المحدود للاجتهاد في جميع الأمور المتراكمة التي اكتسبتها الممارسة الإسلامية بمرور القرون والتي قد لا تكون مبررة في تفسيره للقرآن أو الحديث النبوي الشريف. ولاقت مؤلفات (ابن عبد الوهاب) قبولاً بين العلماء المسلمين في تنديده بالممارسات الصوفية المفرطة وفي ميله الحذر لإعادة تقديم مبدأ الاجتهاد في الفقه الإسلامي[1]. ولا يمكن أن يقال الشيء نفسه عن بعض الأفعال العنيفة التي مارسها أتباعه بعد وفاة مرشدهم في عام 1792، وهذا ما سيرد ذكره في الفصل القادم.

(1) بطرس أبو منيح. السلفية وظهور الخالدية في بغداد في بداية القرن التاسع عشر. (2003) 349 ـ 372.

وأثارت طائفة الصوفية النقشبندية تحدياً فكرياً كبير التأثير ضد ممارسات الصوفيين المتطرفة في الأراضي العربية، هذه الطائفة التي سعت في القرن الثامن عشر إلى تجديد الإسلام بإصلاحه. ويدّعي أتباع الطائفة النقشبندية انتسابهم إلى الخليفة الأول في المذهب السُني (أبو بكر المتوفى عام 634). وبانتسابهم لرجل يعتقد الشيعة بأنه غاصب للخلافة، أعلن النقشبنديون بأنهم في المعسكر السُني بثبات بينما تتبعت الكثير من الطوائف الصوفية أساطيرها الأساسية بشكل أكثر غموضاً عن(علي). وبرغم تلك الأنساب إلا أن تاريخ الطائفة الأحدث يعود في جذوره إلى آسيا الوسطى. ومن هناك، نقل دعاة الطائفة تعاليمها إلى الهند حيث كان هناك أحد أكبر دعاتها هو الشيخ (أحمد السرهندي المتوفى عام 1624) الذي ساعد على منح(النقشبندية) سمعة عالمية. وقد أثار (السرهندي) مشاكل مع أباطرة المغول حين ردّ على «دين الله» الذي اقترحه (الإمبراطور أكبر المتوفى عام 1605) كبدعة توافقية وحثّ سلالة حكامهم على العودة إلى أن يكونوا نموذجاً أكثر التزاماً بالإسلام السُني. وحدثت عودة غير مستقرة لذلك في عهد (أورانكزب 1658 ـ 1707). ومع ذلك، أجبر الكثيرون من أتباع (السرهندي) على الهروب من الهند إلى (مكة) بسبب انتقادهم الجاد للهيمنة المطلقة للمغول والتي كانوا يعتبرونها استبدالاً لتطبيقات الإمبراطور للشريعة الإسلامية. وكان ذلك تطابقاً مثيراً للاهتمام مع رفض الكثير من العلماء المسلمين لاستخدام السلاطين العثمانيين للقانون، وقد ضمن هذا الترابط للاجئي «الوعي الديني» ترحيباً من بعض رعايا السلطان المسلمين.

في مكة، أكد النظام على أن الصوفية يمكن قبولها فقط إذا تطابقت مع حقيقة الإسلام الخارجية، أو الشريعة. وفي هذا كانوا يتبعون تعاليم الصوفية «الرصينة» التي دعا لها العالم البارز(محمد الغزالي المتوفى عام 1111). وقد كتب الغزالي بوجوب اتباع جميع المحددات القانونية دون استثناء، وسبب هذا الفهم الصحيح لهذه التعاليم هو أن الإلهية تكتسب فقط من خلال التيقن من وجود الله وهذا ما وصل إليه الصوفيون[1]. وقد احتضن النقشبنديون هذه الازدواجية في المعرفة، الظاهرية والباطنية. وبميلهم للغزالي أدان النقشبنديون في (مكة)، ضمناً، الكثير من ممارسات الصوفيين التي كانت سائدة في الأراضي العربية خلال قرون الحكم العثماني، وأبدى الغزالي تسامحاً قليلاً نحو جميع الأعراف الصوفية ما عدا السعي الباطني جداً لحقيقة الله، وعبادة الولي والغناء والرقص لأجله وبالتحديد خارج أطر السلوك

(1) محمد الغزالي. طريق الغزالي للصوفية (المنقذ من الضلال) 2006.

الإسلامي القويم. وفيما يتعلق بمسألة التزام (ابن عربي)، حاول معلقو النقشبندية التركيز من فكرة السمو الإلهي وعلاقته بجميع المشاعر المثيرة لجدل الكثير من علماء المسلمين إلى فكرة توصيفه للنبي محمد (ص) المجسد لـ«الإنسان المثالي». وقد أدخل هذا التغير في التركيز النبي (ص) كنموذج مثالي على المؤمنين الآخرين محاكاته[1]. واستنتجت أجيال القراء الأولى لابن عربي بأن كتاباته ربما قدمت نهجاً نسبياً للأديان القائمة الأخرى. ولم يوافق النقشبنديون على هذا التفسير قائلين بأنه عند التمعن في قراءة (ابن عربي) ستجد أن كتاباته تتطابق مع القانون المقدس[2].

لم يعد (ابن عربي) وليّاً، بل ببساطة أصبح مرشداً عميق التفكير. ويبدو أن هذه التسمية التوفيقية قد فعلت فعلها. حيث نجد، في دمشق، أن (عبد الغني النابلسي) انضم إلى جماعة النقشبندية دون أيّ شعور واضح بالتناقض بين تأييده لـ(ابن عربي) واتباعه طريقة النقشبندية[3]. إن إحياء النقشبندية في القرن الثامن عشر كان من شأنه أن يرسي الأسس في الأرض العربية العثمانية لمواصلة الجدل الفكري للإسلام ومكانته في عالم سريع التغير في القرن التاسع عشر[4].

(1) أتشاك ويسمان. طعم المدنية. (ليدن. برل. 2001)143 ـ 148.
(2) عطا الله قبطي. النقشبندية.
(3) سيريه. رؤيا الصوفية. 44 ـ 47.
(4) أر. أس. أوفاهي. وبرنارد رادتك. وجهة نظر صوفية جديدة.

الثقافة العامة (الثقافة غير النخبوية)

كانت الثقافة العامة السائدة في معظم الأراضي العربية خلال قرون الحكم العثماني هي ثقافة المقاهي. ودخلت القهوة إلى قلب الأراضي العربية من اليمن بقوة في الوقت نفسه لدخول الجيوش العثمانية لها. في عام 1511، ثار جدل في مكة بشأن مسألة هل إن استهلاك القهوة أمر مشروع أم لا لدى المسلمين، وفي الأعوام 1532 ـ 1533 أصدر أحد علماء القاهرة الرواد (فتوى) بمنعها[1].

وعارض علماء آخرون منعها، وفي أواسط القرن السادس عشر انتشرت المقاهي بشكل واسع في جميع المدن العربية. وبالرغم من محاولة علماء الدين العثمانيين منع القهوة والمقاهي في القرن السابع عشر، إلا أن العلماء العرب مثل (الخياري) عرفوا بكتابتهم قصائد في مدح القهوة والأماكن التي كانت تقدمها[2]. وأبيح اشتغال غير المسلمين في الحانات، وحدد زبائنها، نظرياً، فقط من غير المسلمين أيضاً، وكانت نادرة جداً في المدن العربية، على النقيض من اسطنبول حيث ازدهرت فيها الحانات[3]. وبغياب وجود الحانات مثلت المقاهي والحمامات الشعبية، الموجودة مسبقاً، أماكن تجمع اجتماعية للأصدقاء، ولعلاقات العمل وللعاطلين عن العمل الخاملين. وحالما دخل التبغ إلى المنطقة أضاف التبغ مع القهوة شعبية أكبر للمقاهي. وكانت مثل هذه الأماكن ممنوعة على النساء تماماً، حيث كانوا يمارسون الرذيلة في الحمامات التي كانت مخصصة لذلك أو في الأماكن التي لا تدعم الحمامات ذات الاستخدامات المتعددة، وفي الأيام الخاصة يخصص جانب لاستخدامهن. وكانت النساء تستمتع داخل الحمامات بالاستماع للمغنيات والحكواتيات. وكانت المقاهي تحتوي على مسرح لأداء العروض العامة.

في الثقافة الشعبية، كما هو الحال في مجال الأعمال الفكرية الأكثر تطوراً، كان هناك

(1) رالف هاتوكس. القهوة والمقاهي (مطبعة جامعة واشنطن.1985).
(2) جيمس غريهان. الحياة اليومية والثقافة المستهلكة في دمشق القرن الثامن عشر. سياتل. 2007)140 ـ 146.
(3) أيبرو بويار وكيت فليت. التاريخ الاجتماعي لاسطنبول العثمانية(مطبعة جامعة كامبردج.2010)، 194 ـ 201.

تبادل مستمر بين الأراضي العربية والأناضول الناطقة بالتركية. ومثلما انتشرت المقاهي شمالاً من الأراضي العربية إلى جميع أنحاء الإمبراطورية، انتشر جنوباً (القرقوز الأناضولي)، وهي ألعاب مسرح الدمى التي كانت منتشرة في أراضي الأناضول والبلقان[1]. وقد وصف الطبيب الإنكليزي (ألكسندر رسل، أحد المقيمين القدماء في (حلب) في القرن الثامن عشر، أداء مسرح الدمى بأنه كان خليعاً عادة، لكنه أضاف بأنه كان يتضمن نقداً سياسياً ساخراً، مثلما حصل في عام 1768، حين سخر شخصية (قرقوز) من الحالة الكئيبة التي كان عليها الإنكشاريين العائدين من حملة روسيا، فتسبب ذلك في إغلاق السلطات للمقاهي مؤقتاً. وبسبب شعبية مسرح الدمى الكبيرة لم تستطع السلطات إغلاقه لمدة طويلة، وبعد أسبوع فتحت أبواب مسرح الدمى ثانية ليستأنف عمله.

وبالرغم من شعبية مسرح الدمى الكبيرة، إلا أن الشخصيتين القديمتين الخليعتين (قرقوز و(هاسيفات) وهما الشخصيتان الأكثر شعبية في الذاكرة الأناضولية، لم تستبدلا القصص المتسلسلة التي تتحدث عن أبطال البدو مثل (عنتر وبنت هلال) التي كانت مصدر استمتاع شعبي عند المشاهدين الناطقين بالعربية في عهد المماليك. وانتشر أيضاً، كتسليات المقاهي، (الحكواتيون) الذين كانوا يقصون قصصاً مدنية التي عرفت في الغرب فيما بعد بقصص (الليالي العربية). وذكر (رسل) أن تلك القصص كانت موجودة في كتب اللغة الأوروبية، حيث أشار إلى أنه وجد مخطوطتين لهذه السلسلة من القصص المعروفة عند العرب بـ(حكايات ألف ليلة وليلة) في (حلب)، وكان هناك قصص منها قد حكيت وأعيدت حكايتها شفوياً في مقاهي المدينة[2]. وبتجسيدات متنوعة وتغيير لأداء الأبطال والبطلات والأشرار، وكانت الحكاية الواحدة تتجسد بطرق أخرى بشكل لا يختلف عن الرواية المتسلسلة أو المسلسلات الطويلة، ولذلك يتشجع المستمع ليعود في الليلة القادمة ليتابع القصة ويستهلك المزيد من القهوة والتبغ. وكان إلقاء الشعر الشعبي هو الآخر من أنواع التسلية المهمة في المقاهي وفي الاحتفالات العامة كالأعراس وولائم ختان أحد الأبناء. وتنقسم قصائد المواويل المتعددة الأبيات التي تلقى أو تغنى بمرافقة الموسيقى، إلى نوعين، هما: قصائد دينية في مدح النبي (ص) أو أحد الأولياء الصوفيين أو قصائد عن الحب من طرف واحد. ولكون هذه القصائد مناسبة لأحاسيس النساء لأجل أقاربهن من الرجال، كانت النساء تؤديها في التجمعات

(1) فيليب سادغروف. ما قبل الدراما الحديثة. (مطبعة جامعة كامبردج2006)369 ـ 383.
(2) رسل. تاريخ حلب الطبيعي. المجلد الأول. 149، 385 ـ 386.

النسوية. وفي بعض الحالات تؤلفها النساء، وهن قلة قليلة جداً تؤدي هذا النوع الأدبي عند العرب في العهد العثماني الذي يحافظ على منظر المرأة. وبالإضافة إلى الشعر، مثلت المقاهي مكاناً لعزف الموسيقى، ويبدو أن الموسيقيين اليهود، بالأخص، كان عليهم إقبال في سوريا في القرن الثامن عشر.

الاستنتاج

كان النتاج الأدبي للعلماء الناطقين بالعربية بين عام 1516 إلى عام 1800 نتاجاً جديراً بالاعتبار، وتمثل بأنواع أدبية ودينية كثيرة أنشئت أساساً في العصر العباسي. وتضمنت شروحاً قرآنية وشعراً بأعداد لا تعد ولا تحصى، وتاريخاً. وتوقفت الأعمال الأصلية في العلوم والرياضيات والفلسفة بشكل تام تقريباً في الأراضي الناطقة باللغة العربية. ورفض علماء القرن العشرين، العرب وغير العرب على السواء، اعتبار قرون الحكم العثماني نادراً تاريخياً في الأدب العربي بسبب ضيق أفق الاهتمامات الفكرية ونقص الأعمال الأصلية في تأليف الشعر في تلك الفترة. مثلما لخص أحد المؤلفين رؤيته عن ذلك العهد حيث كتب: «اتسمت فترة العثمانيين بتدهور حادٍّ في الثقافة العربية عموماً وفي الأدب خصوصاً»[1].

كان علماء ومؤرخو الفكر الإسلامي أكثر كرماً تجاه علماء تلك المرحلة، بإدراكهم بأن أولئك العلماء والمؤرخين قد أسهموا بشكل كبير في إحياء الحياة الفكرية الإسلامية بصيغة استجابات نقدية للمبادئ التقليدية التي ورثوها[2]. إن الحكم التام على حالة الحياة الفكرية في الأراضي العربية خلال قرون الحكم العثماني تنتظر الكثير من الدراسات. من الواضح، أن هناك ما هو أكثر من تأليف الشعر ذي المستوى المتوسط. ومن المؤمل أن يسلط هذا الإدراك الضوء على الحاجة الملحة لتحرير ونشر مئات المجلدات التي أنتجت إبان الحكم العثماني وبقيت محفوظة فقط على شكل مخطوطات.

ومن هذه الدراسة الاستقصائية المختصرة للنتاج الثقافي في الأراضي العربية في فترة الحكم العثماني، يتضح أن المثقفين في الولايات العربية لم يعيشوا في فراغ ثقافي. حيث اطلعوا على التطورات الفكرية التي جرت خارج المنطقة وتفاعلوا معها. وحدث هذا بالأخص في القرن الثامن عشر مع ظهور وانتشار حركات متنوعة تدعو لإصلاح خط سير الإسلام

---

(1) حسين حداوي. مترجم كتاب الليالي العربية (نيويورك 1990)، 16.

(2) خالد الرويحب. أسطورة انتصار الفنتازيا في الإمبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر(2008)196 ـ 221.

(حسب رؤياها) مستندة إلى تعاليم الوهابية أو النقشبندية. ولكن كان هناك حوار دائر بين العلماء الذين يمثلون الدولة العثمانية وتقاليدها من جهة، وبين أولئك الذين تلقوا تعليمهم في الأراضي العربية منذ بداية الاحتلال. وكان هذا الحوار هو الأوضح في النقاشات حيث إن العلماء السُّنة العرب رفضوا الحجج المقدمة من العاصمة وفقاً لأسس فهمهم لتقاليد المسلمين. واتضح ذلك أيضاً لدى أولئك الذين اجتذبتهم الصوفية حيث انتشرت بشكل واسع تعاليم (ابن عربي) وكتابات جلال الدين الرومي بين أوساط النخب السنية في المدن العربية ومن العدل أن نقول بأن قلة من العلماء العرب قد تعلموا اللغة التركية العثمانية، وهذا لم يكن يعني أن هناك غياباً للحوار بين العلماء الذين تخرجوا من نظام المدرسة الحكومية العثمانية وبين العلماء الذين درسوا في المدارس المستقلة في الأراضي العربية. ومن خلال مناقشاتهم ومراسلاتهم اتضح أن العلماء المسلمين الناطقين بالعربية لم يعتبروا الثقافة العثمانية ثقافة غريبة، بل كانت قاسماً مشتركاً اشترك فيها العثمانيون والعرب.

الفصل الخامس

الإمبراطورية في الحرب
نابليون، الوهابية، محمد علي

في القرون الصعبة الثلاثة بين دخول السلطان (سليم) القاهرة منتصراً وبين دخول نابليون بونابرت عام 1798، تطور نظام السلاطين العثمانيين الذي فرضوه على الأراضي العربية وتكيّف مع التغيرات التي أحدثتها القوى العالمية. وخلال القرن الثامن عشر، فقدت اسطنبول قدرتها على التأثير على من يمثلها في الكثير من مناطق الإمبراطورية، لكن السلاطين العثمانيين أداموا شرعيتهم في حكم أراضي شاسعة تمتد من(الجزائر) إلى (البصرة) وكان ديمومة الإمبراطورية في الولايات العربية، جزئيّاً، بالصدفة حيث لم تظهر قوة عسكرية أو فكر سياسيّ مقنع يفك ارتباط البيت العثماني برعاياه الناطقين بالعربية. مع ذلك، أوضح (بولوت كابان علي باي)، الذي غزا سوريا مرتين، بأن الإمبراطورية كانت ضعيفة من الجهة الجنوبية. حيث تهرب حكام الإمبراطورية العثمانية من كارثة محتملة في مصر، ولكن لم يتم بعد اختبار قدرتها على الصمود أمام منافسين أقوياء بشكل هائل.

نابليون في مصر

في الأول من تموز عام 1798، وصل جيش أوروبي إلى سواحل مصر بقيادة بطل فكرة «التنوير» و«التقدم» الزائف، (نابليون بونابرت)، وقد واجه الفرنسيون مقاومة بسيطة من أمراء المماليك لكنهم سرعان ما تقدموا إلى القاهرة. وفي يوم 21 تموز وفي ضاحية (أمبابا) الواقعة على الجهة الغربية لنهر (النيل)، وجّه الفرنسيون لنظام «المماليك الجدد» في القاهرة ضربة مذهلة شبيهة بالضربة التي تلقاها سلفهم بالاسم على يد السلطان سليم. وبالرغم من انتصارهم في(معركة الأهرامات) مثلما سماها المؤلفون الفرنسيون، إلا أن الفرنسيين لم يحسموا الأمر لصالحهم، واستمر الأمراء المماليك الناجون بشنّ حملة حرب عصابات من أعالي مصر. وصرح (نابليون بونابرت) بأنه لا يستطيع أحد التخفي، وأعلن للشعب المصري في وثيقة تشوبها أخطاء نحوية في اللغة العربية بأن هدف قدومه للبلد فقط لتخليصها من المماليك الخونة وإعادة حكم مصر إلى حاكمها المقال السلطان (سليم الثالث). لا أحد في مصر، بل في الإمبراطورية العثمانية المترامية الأطراف انخدع بهذه الخدعة. وأعلن السلطان (سليم) الحرب على فرنسا يوم 11 أيلول وأمر بتعبئة القوات في ولايتي (دمشق) و(حلب). في الوقت نفسه، فاجأ أسطول بريطاني بقيادة اللورد (نيلسون) أسطول الاستطلاع الفرنسي في (أبو قير) قرب الإسكندرية في الأول من (أغسطس)عام 1798 ودمره. وتورط (نابليون) في مصر وواجه شعباً عنيداً جدّاً لم يقتنع بادعائه بأنه صديق حقيقي للإسلام. بعد أن كان قد احتل (روما) ودمّر فرسان (مالطا)[1].

وصدمت أخبار الغزو الفرنسي النخب المسلمة في الولايات العربية. وتعرض نظراؤهم في اسطنبول إلى سلسلة هزائم في البلقان، وكانوا قد بدؤوا بالفعل تحري القيام باتصالات مع الأوروبيين في العاصمة. وفي بعض الحالات سافروا حقّاً إلى أوروبا. شعرت النخب المسلمة الناطقة باللغة العربية بالإهانة من الاتصال بالغرب. وكانت قلة قليلة، أمثال مفتي (حلب) الذي

(1) هولت، مصر والهلال الخصيب. 155 ـ 163.

كان صديقاً للطبيب الإنكليزي (ألكسندر نيلسون)، قد أقامت علاقات مع المقيمين الأوروبيين في مدنهم. ولكن لا أحد تقريباً باستثناء حفنة من التجار قد سافر حقاً إلى أوروبا. وعلمت النخب العربية المسلمة بهزائم الجيوش العثمانية في البلقان، لكنها كانت بعيدة جداً عنهم. وكان واضحاً أن مصر قضية أخرى. لا تبدو كل الأمور مقلقة بالقدر نفسه. فقد دوّن (حسن آغا العبد المتوفى عام 1826) بشكل مقتضب التالي: «وصلتنا الأخبار في دمشق بأن الفرنسيين النصارى قد عبروا المحيط وسيطروا على الإسكندرية. وهدفهم احتلال القاهرة والقدس والساحل»[1]. واعتبر(ياسين العمري) في الموصل أن خبر احتلال (نابليون) (مصر) هو إشارة واضحة إلى قرب نهاية الإمبراطورية العثمانية، لكنه وجد العزاء في حقيقة أن هذا التحول المحزن للأحداث كان قد توقعه (ابن عربي) قبل قرون وسيؤدي إلى ظهور(المهدي) ونهاية التاريخ[2].

وقدّم (يوسف ديمتري عبود) وصفاً مفصلاً لكيفية استقبال مدينته (حلب) لأخبار احتلال الفرنسيين (مصر) والاستعدادات التي اتخذت لشن هجوم مقابل. وكان (عبود) تاجراً كاثوليكياً مليكانياً (أي من مسيحيي مصر وسوريا الذين خضعوا لمقررات مجمع خلقيدونيا المسكوني)* وغير متعاطف فكرياً مع (نابليون) وكان قد وصفه مسبقاً بأنه «منشق مشارك في قتل الملك» وعدوّ (الكنيسة الأم). ولكن أعضاء مجتمعه الذين كانوا يخدمون الفرنسيين في (حلب) قد سجنوا وصودرت ثرواتهم بعد وصول أخبار الغزو إلى مدينتهم. ولاقى الناس الذين يعملون في خدمة النمساويين والألمان المصير نفسه بعد أن علم العثمانيون باحتلال الفرنسيين (هولندا) وتحالف (النمسا) مع الفرنسيين. أما محلياً، فقد حشدت الفصائل المسلحة للإنكشاريين والأشراف، والتي كانت قبل عامين فقط في صراع داخلي، وتقدمت لمواجهة الفرنسيين. وقبل أن ينطلق الإنكشاريون، تجولوا في شوارع الأحياء المسيحية الأكثر ثراءً، وأهانوا من قابلهم هناك وطالبوهم بدفع الأموال لدعم الحملة[3].

كان الوضع في (دمشق) مشوشاً جدّاً، كما وصفه (حسن آغا) الذي خدم في الجيش المحلي وليس في الإنكشارية، حيث نزلت إلى المدينة جيوش متنوعة بقيادة (باشوات) متنافسين. فارتفعت أسعار المواد الغذائية إلى الضعف ونهب الجنود سكان المدينة والقرى المحيطة بها معاً. وازداد القلق في كلا المدينتين بعد وصول الأخبار التي تفيد بأن الجيش

(1) العبد. تاريخ. 36.
(2) خوري. الدولة ومجتمع الولايات 164 ـ 166.
(3) عبود. المرتاد.195 ـ 205.

الفرنسي قد احتل (غزة) و(يافا) في أواخر شتاء عام 1799 وخشي كلا المؤلفين من سقوط (دمشق) بعدهما. وتجنبت الإمبراطورية حرجاً عسكرياً كبيراً حين صمد(سيزار أحمد باشا) في قلعته في (عكا). وبعد أن هاجم الأسطول البريطاني جيشه وفتك المرض بجنوده، تخلى (نابليون) عن حملته في 20 مارس 1799، بعد اثنين وستين يوماً. فأقيمت احتفالات واسعة في (حلب) و(دمشق) حيث اعتقد السكان بأن المرحلة الأسوأ قد مرت بسلام واستمر توافد القوات إلى(دمشق) بما في ذلك وحدات من الجيش العثماني الجديد المتطور أو ما كان يطلق عليها قوات (النظام الجديد)، والذين كانوا يرتدون (الطرابيش). ووفقاً لما ذكره (حسن آغا)، لم يكن سلوك قوات «النظام الجديد» أقل سوءاً مما كان عليه أسلافهم السابقون الأقل أناقة في ملابسهم[1]. كان كاتب السير التاريخية المسيحي (ميخائيل الدمشقي المتوفى عام 1843) الأشد انتقاداً لسلوك القوات العثمانية والذين وصفهم بأنهم يرتدون «قبعات مخروطية غريبة مربوطة بها «أجراس» وكانوا يبتزون الأموال من مسيحيي (دمشق)[2].

وبعد فشله على بوابات (عكا)، عاد (نابليون) إلى القاهرة حيث تمتع على الأقل ببعض المواساة حيث هزمت قواته بسهولة قوة استطلاع عثمانية أنزلها البريطانيون على ساحل البحر الأبيض المتوسط قرب (الإسكندرية) في 11 تموز من عام 1799. ولعدم رغبته بالبقاء محصوراً في (مصر) بينما تتسارع وتيرة الأحداث في (فرنسا)، غادر (نابليون) البلد (أي مصر) في 22 أغسطس. وفشل الغزو العثماني الثاني لـ(مصر) في عام 1800. وأقر السلطان (سليم الثالث) بأن قواته لم تنجز مهمة دحر الفرنسيين وعرض عليهم ممراً آمناً للخروج من البلد. ولم يتعاون البريطانيون في تنفيذ الخطة بعد إحساسهم بإذلال خصومهم الفرنسيين، فبقيت القوات الفرنسية. في عام 1801، وصلت قوة مشتركة من العثمانيين والبريطانيين إلى (مصر)، وكان في هذه القوة قوة يقودها الوزير (يوسف زيا باشا) الذي زحف براً ماراً بسوريا وليجمع في طريق تقدمه قوات من (حلب) و(دمشق). ولم تواجه القوات العثمانية أيّ قتال في (مصر) حيث استسلمت الحامية العسكرية الفرنسية في القاهرة يوم 18 حزيران بينما فعلت حامية (الإسكندرية) الشيء ذاته يوم الثالث من أيلول عام 1801، وعاد الحاكم العثماني فعلياً إلى (مصر)[3].

(1) العبد. تاريخ. 50 ـ 60.

(2) ميخائيل الدمشقي.تاريخ حوادث جرت بالشام وبسواحل بر الشام والجبل. 1782 ـ 1841(عمان. دار ورد الأردنية.2004) 85 ـ 87.

(3) هولت. مصر والهلال الخصيب. 155 ـ 163.

هناك تباين في أسباب الانسحاب الفرنسي من (مصر) التي عرضها (عبود) و(حسن آغا) التي تعكس وجهات نظرهما المختلفة. فقد عزا (عبود) ذو الفكر العالمي المتحرر من المحلية، عودة مصر لنفوذ السلطان إلى الاعتماد على قوة الأسطول البريطاني. وقد وصف تحشد القوات غير المنظم والمتسم بالفوضى في بلدته الأصلية (حلب) حين انطلقوا في الحملة ووصف عودتهم المتسمة بالشغب بعد «انتصارهم» على الفرنسيين والتي أرعبوا من خلالها مسيحيي المدينة. ولم يوهم نفسه بأن العثمانيين قد واجهوا الفرنسيين من تلقاء أنفسهم.

هنا، قلّ ما ذكر (حسن آغا) البريطانيين. فحسب رأيه، إن النصر على الفرنسيين قد تحقق على أيدي الوزير العثماني الأول (يوسف باشا). علاوة على ذلك، فإن طريقه المغلق يحيلنا إلى المنظور الطائفي الذي نظر من خلاله إلى التطورات:

«رحل الفرنسيون النصارى عائدين إلى بلدهم. بعد ذلك وبدخول الوزير الأول إلى القاهرة أعدم بعض النصارى الذين تعاونوا مع الفرنسيين ونفي آخرون، ولا يزال هناك آخرون أرسلوا عن طريق البحر إلى (اسطنبول). وصودرت ثروات كثيرة منهم. وبقي الوزير في القاهرة وأرسل الحجاج من (القاهرة) إلى (مكة). وبعد أن نظم شؤون (مصر)، عاد إلى سوريا»[1].

ودائماً ما كان (حسن آغا) يسمي الفرنسيين والإنكليز بالنصارى كما هو واضح في الأسطر الأولى من الاقتباس السابق. ومن غير الواضح في سرده إن كان هناك تمييز في ذهنه بين النصارى الفرنسيين الذين هم أعداء وبين النصارى الإنكليز الذي كانوا حلفاء السلطان حينها، أو نصارى القاهرة الذين عانوا من العقوبات لتعاونهم المزعوم مع الفرنسيين. وفي معرض تأكيده على انحيازه الطائفي، اختار (حسن آغا) عدم ذكر تعرض المسلمين للانتقام جراء تعاونهم المزعوم مع الفرنسيين والمسيحيين[2].

وقد كان ربط (حسن آغا) للمسيحيين المصريين بالعدوّ الفرنسي تجسيداً للخوف المتنامي بين بعض المسلمين في الإمبراطورية من أن يكون جيرانهم المسيحيون طابوراً خامساً محتملاً للقوى الغربية. وشارك مئات عديدة من المسيحيين الأقباط مع قوات الاحتلال الفرنسي في مصر، وساهمت شائعات هذا التعاون دون أدنى شك في عدم ثقة المسلمين بجيرانهم المسيحيين[3].

(1) العبد. تاريخ، 66.
(2) نيقولا الترك. حملات بونابرت إلى الشرق. (طرابلس. لبنان، جيروز بورز.1993) 223 ـ 224.
(3) المصدر نفسه 231 ـ 232. أيان كولير،عرب فرانس: الإسلام وتشكيل أوروبا الحديثة. 1798.

ومع ذلك، أشارت مغادرة قافلة الحجاج، لدى (حسن آغا)، إلى عودة النظام إلى (مصر)، ومرت العاصفة، واستعاد البيت العثماني، كما يبدو، السيطرة مرة أخرى، وعادت الحياة إلى ما كان يعتبره المؤلف إيقاعها الاعتيادي. ويشير الحج، باعتباره رمزاً للحياة الطبيعية، أيضاً لوصفه التالي للأزمة القادمة التي من شأنها أن تخلّ بالنظام السياسي الذي كان (حسن آغا) يتوق إليه بشكل واضح.

التحدّي الوهّابي لـ«حامي العتبتين المقدستين»

هذدت الحكم العثماني أزمة جديدة في الولايات العربية بعد سنتين من رحيل الفرنسيين عن (مصر)، ولم تثأر من أوروبا، مثلما كان متوقعاً من بلاط السلطان، بل من المناطق الصحراوية النائية لبلاد العرب. وكان مصدرها التحالف الفريد الذي شكله بيت (ابن سعود) مع المصلح الديني المتطرّف (محمد بن عبد الوهاب) في أواسط القرن الثامن عشر لتكوين تجمع عشائري موجّه فكرياً. ففي نهاية ذلك القرن، هزم (عبدالعزيز بن سعود) قبائل شمر البدوية الذين سبق لهم أن سيطروا على الصحراء إلى غرب وجنوب نهر الفرات في العراق. ثم تحرك نحو (كربلاء) المدينة الشيعية المقدسة في عام 180. ومثّل إيمان المسلمين الشيعة بالأئمّة المعصومين بدعة لدى الوهابيين. ولذلك شعروا بأن واجبهم الديني يحتّم عليهم إعادة الشيعة إلى صف السُنّة الملتزمين، حتى وإن اضطرّوا لاستخدام القوة في تنفيذ ذلك، واستكمالاً لتقواهم، أغروا محاربي البدو بنهب مدينة الأضرحة غير المحمية واعتبارها غنيمة.

وكانت النتيجة كابوساً على السكان الشيعة الذين كانت لديهم مصادر قليلة لحماية أنفسهم. حيث نهب رجال البدو مدينة(كربلاء) وقتل على أيديهم مئات، إن لم يكونوا آلاف السكان المدنيين بينهم الكثير من النساء والأطفال. واعتبر علماء السُنّة الغاضبون في بغداد هذه المذبحة من الفظائع، بالرغم من عدم تطابقهم في الآراء مع الشيعة إلا أنهم لم يعتبروهم مرتدّين أو(هراطقة: أهل بدع). وأدانوا ذبح المسلمين الأبرياء دون استثناء[1]. واغتال أحد رجال الشيعة (عبدالعزيز) في عام 1803 انتقاماً لتدمير(كربلاء) فازداد العداء بالتعرّض بين الطائفتين. وهاجمت قوات الوهابيين مدينة (النّجف) مدينة الأضرحة الرئيسة الأخرى في العراق في عام 1806. لكن (النّجف) كانت مستعدّة لصدّ الهجوم ونجحت دفاعاتها في صدّ المهاجمين.

وكان الشيعة في العراق بحاجة ماسّة إلى دفاعات أفضل لصدّ الهجمات المستقبلية التي

(1) عثمان بن سند البصري، مطالع السعود (الموصل. وزارة الثقافة والإعلام 1992)241 ـ 242.

بدت حتمية. فانتهجت (الحوزة الدينية = وهي المرجعية الدينية العليا للطائفة الشيعية) نهجاً بالقيام بتحالفات بين قبائل بدو العراق، مبررة ذلك بأنّ أفضل دفاع لصدّ البدو هم البدو الآخرين. فأرسلت (الحوزة) بعثات من الدعاة لنشر تعاليم الإسلام الشيعي بين شيوخ قبائل البدو في الخيام وتطبيقها. وقد سبق أن وصل نشاط بعض الدعاة إلى تلك القبائل في القرن الثامن عشر، ولكن بعد هجمات الوهابيين تسارعت هذه العملية. وفي نهاية القرن التاسع عشر، أصبحت غالبيّة سكان البلاد الناطقين بالعربية، على الأقل، مسلمين شيعة اسمياً[1] وقد اتضح نجاح نهج (الحوزة) حيث لم تتعرض المدن الشيعية المقدّسة لهجمات كبيرة من الوهابيين طوال القرن التاسع عشر.

واهتز وضع المؤسسة السنية في الإمبراطورية حين وصلت الأنباء في عام 1803 بأنّ (مكّة) قد أصبحت تحت حكم ابن (عبدالعزيز)، (سعود بن سعود). وبالرغم من أن الوهابيين قد تخلوا عن المدينة مؤخراً، إلا أنهم عادوا إليها في عام 1805، وتقدّموا في حينها نحو المدينة وهدموا القبة التي فوق قبر النبي زاعمين أن هذا الأمر من آثار الجاهلية الوثنية. وقد كتب المؤرّخان السوريّان، اللذان كتبا عن مغامرة (نابليون) في مصر، أيضاً عن أحداث مغامرة الوهابيين. ففي عام 1801، فرّ يوسف ديمتري (عبود) هارباً من مدينته (حلب) إلى (بغداد) بسبب ظلم حاكم تلك المدينة (كاتيرغاسي إبراهيم باشا) ولكونه أول كاتب سير تاريخية ينبّه لخطر التهديد الوهابي. حيث كتب بأنّ المغيرين الوهابيين قد قطعوا طريق التجارة بين دمشق وبغداد في عام 1801 وهاجموا قوافل الحجاج المنطلقين من بغداد وقتلوا ما لا يقلّ عن (أربع مئة) حاج من بلاد فارس. وفي ذلك الوقت المضطرب، ضرب الطاعون (بغداد) فانسحب حاكمها (بويوك سليمان باشا) مع حاميته العسكرية من المدينة نحو شمال العراق من أجل مناخ صحي أفضل. فاستغل الوهابيّون غيابهم وهاجموا (كربلاء)، لكنّ نائب الحاكم تمكّن من منع الوهابيين من دخول بغداد فقط وذلك بإعادة القوات إلى المدينة بسرعة[2].

وكان (حسن آغا)، في دمشق، أوّل من ذكر الوهابيين في 12 صفر1218 هجري الموافق 3حزيران 1803، عندما أشار إلى أن الحجّاج العائدين قد أخبروه بأنّ الوهابيين قد سيطروا على (مكّة) ودمّروا بعض القبور هناك «وقتلوا بعض الناس». وعزا المشكلة إلى نزاع شخصي بين (عبدالله العظم) حاكم دمشق، قائد قوافل الحجّاج، وقائد الوهابيين الذي لم يسمّه.

---

(1) إسحاق نقاش. شيعة العراق. (برنكتون. مطبعة جامعة برنكتون.1994)،27 ـ 35.

(2) عبود. المرتاد 221 ـ 222، لونغريغ. العراق الحديث في أربعة قرون 216 ـ 217.

وأضاف أن الاثنين «قد اشتبكا كالأطفال». لكن (عبدالله باشا) انتصر على التحدي الوهابي الأول بحجّ العثمانيين وعودة الحجاج إلى دمشق سالمين مع سلامة معظم ممتلكاتهم[1]. وتحدّث (حسن آغا) فيما بعد عن وصول القوّات إلى دمشق من اسطنبول لمقاتلة الوهابيين في 13 تشرين الأول من عام 1804. وبدلاً من مطاردتهم لرجال القبائل، أوى الجنود إلى التكية (وهو الاسم المحلّي للمكان الذي بناه سليم الثاني) «وكانوا يشربون الخمر ليل نهار ولم ينفذوا أيّة نشاطات عسكريّة».

جاع الكثير من سكّان المدينة، واندلعت اشتباكات بين جنود حامية المدينة والمدنيين الغاضبين، والتي اضطرت فيها القوّة العسكريّة العثمانيّة في الأخير إلى التدخّل بنفسها[2]. وكان من الصّعب الأخذ بزمام المبادرة في مطاردة المغيريين الوهابيين مع وجود الفوضى في شوارع دمشق. كما وأن عدم وجود استجابة قوية قد يكون مجرد نتاج للخمول الدائم الذي اتصفت به (سرايا = مقر) الحاكم المحلي لأكثر من نصف قرن تقريباً. وكان مبدأ الثواب والعقاب غائباً أيضاً. حيث كتب (عبّود) بأنّه حين صدرت الأوامر إلى (عبدالله العظم) حاكم دمشق بالتحرك لمواجهة الوهابيين في عام 1803، رفض تنفيذ الأمر بكلّ بساطة[3].

وواصل الوهابيون تحرّشهم بالحجاج، وأعادوا قوافل الحجّاج السوريين من المدينة في عام 1805. وكتب (حسن آغا) قائلاً بأنّ أسعار القهوة قد تضاعفت مع وصول أخبار عودة الحجّاج المتمتعين باحتكار استيراد القهوة المزروعة في اليمن إلى المدينة. وعمّ الرعب في الأسواق حين بدأ الناس باكتناز السّلع الأساسية الأخرى وأمرت النّقابات بإيقاف العمل للاحتجاج على ارتفاع أسعار كلّ الأشياء. وفي العام التالي كرّر الوهابيّون حصارهم ومنعوا الحجّاج العثمانيين من زيارة قبر النّبي (ص) في المدينة. ووفقاً للتقارير الواصلة إلى دمشق فإنّ الوهابيين قد أعلنوا بأنّه يمكن للحجّاج أن يزوروا فقط المدن المقدّسة إذا قدّموا فروض الولاء لقائد الوهابيين (ابن سعود وهنا لم يكن المؤلف دقيقاً في ضبط الاسم)[4]. ونتيجة لتقاعس (عبدالله)، استبدله السلطان (سليم الثالث) وعيّن بدلاً عنه موظفاً عثمانياً جيداً حاكماً لدمشق اسمه (جنك يوسف باشا)، في عام 1807 في واحد من آخر أعمال هذا السلطان قبل

(1) العبد. تاريخ 86.
(2) المصدر نفسه، 122 ـ 123.
(3) عبود. المرتاد. 226.
(4) العبد. تاريخ. 131 ـ 132. الدمشقي. تاريخ. 105 ـ 106.

الإطاحة به عن طريق انقلاب داخل القصر. وبدأ (يوسف باشا) مهّمته بالتظاهر بالالتزام الدّيني بفرض إجراءات جديدة على سكّان المدينة تضمّنت حظراً على تناول مسيحيّي المدينة النبيذ و«العرق»[1].

ولكن وجود الحاكم الجديد لدمشق والمتظاهر بالالتزام لا يعني بالضرورة وجود حزم تام لتنفيذ أوامر السّلطان. وبعد تلك السنة، أحرق المغيرون الوهابيّون ونهبوا قرى في (حوران)، المصدر الأساسي للحبوب في دمشق، والذي يقع جنوب المدينة. وفي وقت متأخّر، خرج (جنك يوسف) ليبحث عنهم لكنّه عاد دون أن يواجه رجال القبائل[2]. وأكّد (جنك يوسف) عدم قدرته على دفع خطر التهديد الوهّابي أكثر ممّا فعل سلفه، فعزله السلطان الجديد (محمّد الثاني1808 ـ 1839) في عام 1809 وعيّن (سليمان باشا) بديلاً له. وكان (سليمان) قد بدأ عمله مملوكاً في حاشية (سيزار أحمد باشا) ثم أصبح حاكماً لمدينة (عكا) بعد موت سيّده في عام 1803. ويعتقد بأنّ السّلطان قد عرف بخبرته المحليّة ومعرفته العسكريّة واعتقد بأنه سيستطيع في النهاية تأمين الحدود الجنوبيّة للإمبراطورية. ولكنّ(سليمان) فشل أيضاً في القيام بعمل حاسمٍ ضدّ الوهابيين فاستبدل في عام 1811.

اتصل السّلطان (محمد الثاني) يائساً بـ(محمّد علي)، الذي أصبح رسمياً الحاكم العثماني في مصر عام 1805، للتداول في مشكلة الوهابيين. كان (محمّد علي) قد وصل إلى مصر قائداً لوحدة من المقاتلين الألبان غير النظاميّة في عام 1803، لتـأمين المدينة للسلطان، ظاهرياً. وتمكّن من القضاء على كلّ المعارضة المحلية تدريجيّاً وفرض سيطرته الحازمة على الولاية في عام 1811. في ذلك العام، عيّن (محمّد علي) ولده (توسون) لحكم (جدّة)، فبدأ (توسون) الاستعداد لشنّ حملة لاستعادة المدن المقدسة. ونجح في أول مهمّة له وأعيدت (مكة) و(المدينة) فعليّاً إلى السلطة العثمانية في عام 1812. وأشار(حسن آغا) إلى ذلك بذهابه لأداء فريضة الحجّ في العام اللاحق[3].

لم ينتهِ التهديد الوهّابي تماماً، حيث تسلّم حاكم (حلب) (راغب باشا) أمراً يُحذّره ويطلب منه التأهب لغارات الوهابيين الذين قيل بأنهم نشيطون في ولايته[4]. وكان منشغلًا في ذلك

(1) الدمشقي. تاريخ 110 ـ 111.
(2) العبد. تاريخ. 143 ـ 144.
(3) المصدر نفسه، 156.
(4) سجلات دمشق، حلب، المجلد الخامس والثلاثون 90 ـ 91.

الوقت حيث كان عليه التعامل مع المعاداة الداخلية المستمرة بين الإنكشاريين و(الأشراف) ومع الأكراد على حدود ولايته الشمالية. ونتيجة لذلك، لم يعِر موضوع الوهابيين على حدوده الجنوبية اهتماماً كبيراً. فاستبدل بأحد أعيان الأناضول (شعبان أوغلو محمّد باشا)[1]. وهذا يدل على الاهتمام الكبير من جانب السلطان (محمد الثاني) باستعادة وفرض النظام في ولاياته العربية حيث إنه عيّن أحد أهمّ أعيان الأناضول حاكماً مهمّاً على (حلب) الذي سعى لتدمير سلطته حيث قبض (شعبان أوغلو محمّد) على قادة الإنكشاريين في المدينة ونفاهم إلى الأناضول بدلاً من التحرّك ضدّ الوهابيين.

وكان هناك مبرر قوي للاهتمام المستمر في اسطنبول. فبالرغم من نجاح (توسون)الأولي باستعادة المدن المقدسة، إلّا أنه لم يتمكن من هزيمة الوهابيين تماماً، حيث إنهم استمروا بالإغارة على طرق القوافل والقرى الضعيفة الواقعة على الحدود الصحراوية للإمبراطوريّة. وبعد أن يئس(محمّد علي) من نجاح ابنه، تسلّم بنفسه مسؤولية الحملة. لكن الهجوم توقّف حيث كان عليه العودة إلى مصر لورود أنباء تفيد بأن أحد مماليكه قد قام بمحاولة انقلاب في القصر وبمباركة من السلطان (محمد الثاني). إذا كان الجزء الثاني من الإشاعة حقيقيّاً فذلك يدلّ على مدى المآسي السياسية المعقدة التي كان السلطان (محمد الثاني) يودّ القيام بها لتأمين سلامة عرشه. وتبدو الأحداث متناقضة هنا، حيث إن تعيين (محمداً)، لمن كان متمرداً على سلطته في الأناضول يوماً ما، حاكماً على(حلب) بسبب التهديد الوهابي، بينما يسعى لعزل حاكمه على (القاهرة) والذي كان هو الوحيد القادر على القضاء على ذلك التهديد، لهو أمر لم تشهده السياسة الواقعية(أي السياسة المبنية على عوامل عملية ومادية وليس على عوامل نظرية أو أخلاقية). لقد كان من الضروري تحجيم الشخص الذي يعتبره السلطان (محمد) تهديداً مباشراً له. وبهكذا مفهوم، لم يفرض الوهابيون، الذين كانوا في نجد فقط آنذاك، تحدياً مباشراً على سلالة الحكم المستمر، بل إن (محمد علي) ربما كان سيفرض عليهم التحدي في المستقبل. فالقضاء عليه يعني أيضاً عودة (مصر) بكل مواردها إلى الحكم العثماني المباشر.

وعند مغادرته الجزيرة العربية، عيّن (محمد علي) ولده الأكبر(إبراهيم) لقيادة الجيش المصري ضد الوهابيين. وكان اختياراً ناجحاً حيث أثبت (إبراهيم) بأنه مخطط بارع جداً

---

1) بودمان.الانقسامات السياسية في حلب. 129 ـ 130.

بالرغم من توقف الحملة في البداية بسبب استفادة الوهابيين من التضاريس الصحراوية. وكان (إبراهيم) سريع التعلم، فاندفع إلى عمق صحاري شبه الجزيرة العربية معتمداً على القبائل البدوية التي كانت تكره الوهابيين. وتمكن من السيطرة على (الدرعية)، أقوى معاقل الحركة الوهابيّة في (نجد) وقبض فيها على (عبدالله) رئيس قبيلة (ابن سعود). وأرسل (إبراهيم) (عبدالله) إلى اسطنبول وهناك أعدم (عبدالله) بتهمة الخيانة. وبالرغم من عدم فرض الوهابيين تهديداً عسكرياً خطيراً آخر على الإمبراطورية العثمانية بعد عام 1818، إلا أن خصائص المكافحة البسيطة في أيديولوجية مؤسس الحركة الذي نادى بإصلاح الإسلام من خلال الاستخدام المحدود للاجتهاد كانت قد انتشرت بين أوساط علماء السُنة في الأراضي العربية.

التهديدات الداخلية: التمرد في (حلب) والـ(بيلوبونيسوس):

أشر فشل حكام (دمشق) المتتابعين في مواجهة التحدي الوهابي تدهوراً منتظماً لسلطة العثمانيين في جميع أنحاء الولايات العربية في بداية القرن التاسع عشر. وبالرغم من قيام السلطان بتسمية واستبدال الحكام، إلا أن النّظام السياسي كان آخذاً بالتدهور بشكل سريع. وجاء معه التهديد بانهيار النظام المدني في المناطق الحضرية حيث لم تعد التحديات العسكري للمؤسسة السياسية مقتصرة على الريف فقط. ففي البلقان والأناضول، واجه السلطان (محمد الثاني) إمكانية حدوث مقاومة مسلّحة من من جيوش (الأعيان) الخاصة وتطلّب هذا التهديد اهتماماً مباشراً. وفي مصر، كان (محمد علي) يوسع وبشكل متسارع معالم استقلال ولايته الفعلي. وبعيداً عن الوطن، استمر الحكام المماليك في (بغداد) بالتسلط على معظم أراضي العراق. وفي الولايات السورية، استمرّت الصراعات بين حكّام (صيدا) و(دمشق) و(طرابلس) و(حلب) المتنافسين التي شلّت المنطقة مع استمرار أزمة الوهابيين. فتمرّد الناس في دمشق عام 1804. وفي إشارة واضحة ليأسهم طردوا قاضي القضاة من المدينة. وقمعت القوات التي أرسلت لمقاتلة الوهابيين ذلك التمرد، ولكن بقيت الأسباب الكامنة وراءه. وكانت الأوضاع السياسية المضطربة في مدن الهلال الخصيب على النقيض تماماً من الأوضاع في (مصر) حيث أسكت (محمد علي) جميع معارضي حكمه في عام 1811. ودون وجود قوة عسكرية متكافئة تحت تصرفها، هددت فوضى المدن استمرار النظام العثماني في الهلال الخصيب بقدر تهديد محاربي الحركة الوهابية له.

وفي تعبير عن هذه الهشاشة، قام سكان (حلب) بتمرد في 23 تشرين الأول من عام 1819 ضد حاشية حاكم المدينة (هورشيد باشا) حينما كان خارج المدينة للقضاء على ثورة في ولاية (ديار بكر). وأعطت مدينة(حلب) مثالاً حيّاً عن تراجع ثروات مدن الهلال الخصيب طوال فترة القرن الثامن عشر. في القرن السابع عشر، كانت موطناً لأكثر من 100،000 نسمة، وكانت تعتبر ثالث أكبر مدينة في الإمبراطورية بعد اسطنبول والقاهرة في عدد السكان. انخفض عدد سكانها إلى أقل من 80،000 نسمة في عام 1819. وأصبحت مركزاً تجارياً دولياً

حيث كان يقيم فيها عشرات التجار الأجانب، ولكن في وقت التمرّد، لم يبقَ فيها سوى تاجر إنكليزي وفرنسيان فقط. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، انقسم الكثير من رجالها إلى فئتين مسلحتين: (الأشراف)، وهم الذين يدعون انتسابهم إلى النبي محمد(ص)، والإنكشاريين. وكانت الصدامات بينهما دائماً عنيفة وفي إحدى فترات الاضطراب القاسية بقيت المدينة مغلقة لسبعة أشهر في عام 1797 ـ 1798 حيث كانت الحواجز والمتاريس تمنع الناس من الانتقال بسهولة من حيّ إلى آخر[1].

وبسبب الانقسام الداخلي في المدينة، لم يظهر رجل قوي ليفرض سيطرته. وفي عام 1818، أرسلت اسطنبول (هورشيد باشا)، وهو ضابط محترف من الجيش العثماني، ليكون حاكماً، وأمل الكثير من سكّان (حلب) أن يكون حازماً ليفرض النظام هناك. وبالرغم من أن آخر كتّاب السير التاريخية قد امتدحوا شخصية الحاكم الجديد، إلا أنهم سخروا من رجاله الذين كانوا دائماً سكارى وفاسدين[2]. على العموم، وبعد أن أصيب الأعيان بخيبة أمل، استغلوا غياب الحاكم، وقرّر بعضهم إرسال رسالة إلى سلطانهم. وكان هناك شاهد عيان لما حدث بعد ذلك مدوّن في كتاب السيرة الخاص بالمدينة لمؤلفه الأسقف الماروني الكاثوليكي (بولس آروتين المتوفى عام 1851). وفي ليلة 22 تشرين الأول من عام 1819، ذهب اثنا عشر قائداً من (الأشراف) إلى خارج أسوار حي (القارلق) الغربي، وكان مكتظاً بالإنكشاريين وعوائلهم وحرضوا الناس على الثورة. بعد ذلك ذهب «الرعاع» إلى المساكن التي كان يسكنها جنود الحاكم وقتلوهم[3] ولمواجهة التمرّد الكبير، أرسل السلطان أوامره إلى حاكم(أدنة) و(قيصري) أن يتّجهوا بقوّاتهم إلى (حلب) للانضمام للحصار الذي أقامه (هورشيد باشا) بعد عودته. وتبع ذلك فترة طويلة من المفاوضات جرى خلالها قتال متقطع[4].

أثناء الحصار، انقسم سكان المدينة بشأن قبول أو عدم قبول شروط الاستسلام التي عرضها (هورشيد باشا). فقد وافق (الأشراف) على الشروط بينما طلب الإنكشاريون وعداً بعدم نفي قادتهم مرة أخرى مثلما حصل قبل خمس سنوات خلال فترة حكم (شعبان أوغلو سيلالتين

---

(1) عبود. المرتاد. 185 ـ 188.

(2) الغازي. نهر الذهب. المجلد الثالث، 324، محمد راغب الطباخ. أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء.3 مجلدات، (حلب. دار القلم العربي، 1977)، المجلد الثالث 312.

(3) يوسف قرالي. محرر، أهم حوادث حلب في النصف الأول من القرن التاسع عشر.(القاهرة. 1933) 36 - 37.

(4) الطباخ. أعلام النبلاء. المجلد الثالث. 320.

محمد باشا). وبعد قتال طويل قبل الإنكشاريون بهدنة بواسطة كبار تجار المدينة يبقى فيها قادة الإنكشاريين في المدينة بشرط أن يلقوا بأسلحتهم. ولكن عند دخول القوات الضواحي الشرقية من المدينة قبضوا على (أغوات) الإنكشاريين من الضباط وبذلك نقضوا اتفاق الهدنة. وفي شرح الأسقف (آروتين) للأحداث، ذكر بأن «سكان (حلب) في الضواحي الشرقية هبوا لتحريرهم». وأدت مقاومتهم إلى تعرض تلك الأحياء إلى النهب من قبل القوات العثمانية وإعدام قادة الإنكشاريين. وقد استمر إعدام قادة الإنكشاريين بقطع رؤوسهم وبشنق حلفائهم من المسيحيين الأخيار لعدة أسابيع. ومن بين من حكم عليهم بالموت زوجة أحد قادة الإنكشاريين والتي عُلّقت على إحدى بوابات المدينة لإحداثها ضجة عامة عن طريق صراخها مطالبة بالعدالة خارج مبنى المحكمة المركزية وكسرها لشبابيك المحكمة عن طريق رمي الحجارة عليها. وأعيد فرض النظام للمدينة لكن الاحتقانات الاجتماعية استمرت في المدينة.

قمع التمرد في (حلب)، لكن ذلك لم يعنِ استعادة النظام أو تشكيل حكم جيّد. لم تكن المشاكل في الولايات العربية، سواءً من هجمات القبائل أم اضطرابات المدن، في طليعة اهتمامات السلطان (محمد)، وتوفرت موارد قليلة من الخزانة المركزية لدعم تأكيد قوة السلطة العثمانية في (آسيا) عموماً. واستمرت (أوروبا) في حلّ خيوط اللغز، حتى بعد أن تمكّن السلطان من سحق عوائل (الأعيان) في البلقان.

إن للتمرد الشعبي في (والاجيا) والـ(بيلوبونيسوس)في بداية ما عرف بـ(الحرب اليونانية) من أجل الاستقلال في عام 1821 قد أخذ أولوية اهتمامات العاصمة من بين جميع الأحداث التي وقعت في (الشرق الأدنى). وبالإضافة إلى الاضطراب السياسي، استجاب بعض مسلمي العاصمة وفي أجزاء من الأناضول للثورة في البلقان مثلما، فعل (حسن آغا) عند احتلال (نابليون) (مصر)، بالنظر للأمر من جانب طائفي. عند وصول أخبار اندلاع الثورة في مدينة (بلتراس) اليونانية إلى اسطنبول، قام رعاع يقودهم الإنكشاريون بشنق البطريرك الأرثوذوكسي المسكوني (جورجيوس الخامس)على بوابات بطريركيته في عيد الفصح عام 1821. بعد ذلك بفترة قصيرة ارتكب مسلمون منفلتون مجزرة قتلوا فيها الكثير من سكّان جزيرة (كايوس) اليونانيين ردّاً على إشاعة تفيد بارتكاب الثائرين اليونانيين مجازر بحقّ المسلمين في (بيلوبونيسوس). وعانت الإمبراطورية العثمانية من الصراع الطائفي العرقي حتى بدأ زوالها.

وكان هناك قلق، إن لم يكن شغباً، بين أوساط بعض المسلمين في الولايات العربية، بالرغم من التخوّف من حدوث تمرد مسيحي حقيقي في مقرات الحكّام قد يكون أقوى من

السكان المسلمين العرب بشكل عام. وقد نشأ ذلك، جزئيّاً، بسبب فوضى العناوين والتسميات. حيث كانت كلمة (الروم) تعني، باللغتين التركية العثمانية والعربية، مجتمع المؤمنين الأرثوذوكسيين اليونانيين وكذلك اليونانيين عرقياً. لذلك، لم يكن واضحاً تماماً للمسلمين في الأراضي العربية من هم الثائرون. وببساطة، عمّموا كلمة (الروم) على مصدر التمرّد دون تمييز لصفات هويتهم الأخرى. ولا يزال معظم الناس لا يقرّون بشكل كبير بالعرقية كبناء اجتماعي في المجتمع الديني. وقد سارع أعضاء الجمعية الكاثوليكية المليكانية في (حلب)، الذين انشقوا عن مجتمع الأرثوذوكس الأكبر في عام 1725، إلى توضيح ذلك التمييز عند تطور الأحداث في اليونان. فنجحوا في تجنب تدخل الحكومة المطول في حياتهم الدينية خلال معظم القرن الثامن عشر، وانتهى ذلك التسامح الحميد في عام 1818 حين فرض السلطان (محمد الثاني)، وبناء على طلب من البطريرك المسكوني نفسه في اسطنبول الذي أعدم بعد ثلاث سنين، عودة الكاثوليكيين إلى الكنيسة الأرثوذوكسية وقمع الطقوس الكاثوليكية.

وحين أُحيطوا علماً بالتمرّد اليوناني، ذهب وفد من الجمعية الكاثوليكية المليكانية لمقابلة قاضي قضاة حلب وأقسموا أمامه بأنهم رعايا السلطان المخلصون. ولتوضيح الأمور أمام القاضي المتشكك، أكدوا بأنهم حين كانوا (روماً) أرثوذوكسيين إغريق لم يكونوا يونانيين، هذه المفردة التي أعيد إحياؤها في اللغة العربية الوسطى للإشارة إلى العرق الإغريقي. وأخبرت اسطنبول بموقفهم هذا، مدعماً بمواقف منفردة لمسلمين بارزين من المدينة أكّدوا حسن سلوك الكاثوليكيين وإخلاصهم، فاستجاب السلطان (محمد الثاني) وأصدر أمراً في تشرين الثاني أعلن فيه بأنّ الكاثوليك طائفة انفصلت، في الحقيقة، عن الأرثوذوكس. وباعتبارهم مواطنين مخلصين، على العكس من الأرثوذوكس الغادرين، كان الكاثوليك أحراراً في ممارسة العبادة بالأسلوب الذي اعتادوا عليه[1].

لم يكن سهلاً جدّاً تفادي الغضب الشعبي في (دمشق) المضاد للتمرد اليوناني حيث بقيت الغالبية العظمى من سكان المدينة المسيحيين مخلصة للأرثوذوكسية. وأعلن الحاكم أمام الملأ أمراً صادراً من اسطنبول حكم فيه بأنّ المدينة لم تشهد تمرداً وأن المسيحيين فيها كانوا يتصرفون دائماً كما ينبغي، ولهذا، يجب عدم التعرض لهم أبداً. فأمر حاكم المدينة بأن يعود المسيحيون لارتداء الملابس الخارجية السوداء التي كانت تتطلبها التقاليد الإسلامية

(1) ماسترز. المسيحيون واليهود، 98 ـ 108.

الشرعية لكن الأمر أهمل تدريجياً. وردّ المسيحيون بتقديم رشوة قدرها 50،000 (بيزة) ليسمح لهم بارتداء ما يشاؤون[1] فوافق الحاكم ولم يقع أيّ حادث آخر، ولكن في بيروت سُجن بعض رجال الدين الأرثوذوكس لأنهم كانوا من أولئك الذين يتحدثون اللغة اليونانية[2].

في القدس، التي كانت تكتظ بالسكّان من رجال الدين من أصول يونانية وبالحجاج، كانت المشاعر تجاه الثورة خليطاً من الخوف والابتهاج. فقد كتب (نيوفيتس) وهو راهب قبرصي مسؤول عن نظام المذخر المقدس (حيث تحفظ النفائس والآثار المقدسة): «لقد كان يوم السادس من نيسان يوماً عظيماً ومقدساً، حين جاءتنا أخبار تحرر اليونانيين من نير العبودية!»، ولكن كان هناك عدم ارتياح من إمكانية انتقام المسلمين. وقد ثبتت صحة مخاوفهم حين نهب المسلمون منازل المسيحيين تحت ستار البحث عن الأسلحة. وازدادت وتيرة الإشاعات عن توقّع أحداث أكثر عنفاً. في الثامن من تموز من عام 1821، أعلن قاضي قضاة المسلمين في القدس في صلاة الجمعة في الحرم الشريف بأن الأسلحة القليلة التي يمتلكها المسيحيون قد جمعت، وهم مخلصون ولا أحد يمكن أن يقتل دون أوامر صريحة من حاكم (دمشق) للقيام بذلك. وبهذا عمل (أعيان) المسلمين على تفكيك أية مجاميع من جمهور المسلمين التي كانت قد شكلت، كما يبدو، لمهاجمة المسيحيين. ونتيجة لذلك، هدأت الأوضاع في (القدس)[3].

أثبتت قوات السلطان (محمود الثاني) عدم قدرتها على طرد الثائرين اليونانيين من معقلهم في (بيلوبونيسوس)، ما اضطره في النهاية إلى أن يستعين مرة أخرى بـ(حاكمه المخلص) في (مصر)، (محمد علي) طالباً المساعدة العسكرية منه. في السنين التي تلت الحملة على الجزيرة العربية، كان (محمد علي) وولده (إبراهيم) قد بنوا جيشاً من المجندين الذين تلقوا تدريباً على أيدي عسكريين أوروبيين وأمريكان لخوض حروب وفقاً للنظام الأوروبي التقليدي. ووصلت القوات المصرية في عام 1825 وسرعان ما تحولت موجة الانتصارات ضد اليونانيين. واستنتج (حسن آغا) في مدخله لعام 1241هجري الموافق عام 1825 ـ 1826ميلادي بعد

(1) ميخائيل مشاقة. الجريمة، التمثيل بالقتلى، السلب والنهب. تاريخ لبنان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ترجمة (ويلير تاكستون.) (الباني. مطبعة جامعة نيويورك الحكومية 1988) 121 ـ 122.

(2) أسعد خياط. صوت من لبنان، (لندن. مادن. 1847)، 26.

(3) رهبان قبرص. مقتطفات من الحوليات الفلسطينية.1821 ـ 1841. ترجمها (أس.أن.سبايريدون) صحيفة المجتمع الشرقي الفلسطيني 18(1938). وأعيد طبعها عام 1821 ـ 1841 (القدس. دار أريل للنشر 1979)11 ـ 16.

سرده لأحداث الانتفاضة بإيجاز: «ثم مَنَّ الله على المسلمين بالنصر وتمكن المسلمون من استعادة معظم ما فقدوا بعد الكثير من العنف وطول المعاناة»[1].

واستثمر السلطان (محمود) نجاح الجيش المصري ليتحرك في عام 1826 ضد الإنكشاريين الذين أصبحوا ينظر إليهم ليس فقط غير كفوئين بل وعائقاً في طريق بنائه جيشاً عصرياً. وكتب (حسن آغا) بأن «الأخبار الواردة إلى (دمشق) تفيد بمقتل عشرين ألف انكشاريّ في مذبحة جرت في اسطنبول،» تمرّدوا على الملوك والوزراء ورجال الدولة إلى الحد الذي أرعبوا الكبير والصغير[2] ولم يذكر إن كان أيّ إجراء اتخذ ضد حامية الإنكشاريين في مدينته، بالرغم من صدور الأمر إلى دمشق بإلغاء رتبهم وامتيازاتهم في تموز من ذلك العام[3]. وتسلم حاكم (حلب) هو الآخر أمراً مشابهاً في 14تموز من عام 1826وطلب منه الحذر والحيطة من الإنكشاريين الذين فروا من مذبحة اسطنبول ولجؤوا إلى الأناضول[4]. وفي شهر كانون الأول من عام 1827 اشترك الإنكشاريون في نزاع مع نقابة باعة القهوة في (حلب) ومن الظاهر أنهم كانوا قد واصلوا العمل كمجموعة مشتركة في المدينة بعد حلّ مؤسستهم رسمياً[5]. وفي مكان آخر من الولايات الناطقة بالعربية، وحين تسلم الحاكم المملوكي (داود باشا) الأمر بإيقاف تشغيل الإنكشاريين في بغداد، نفّذ الأمر وبعد ذلك فوراً جنّد الرجال أنفسهم مرة أخرى في وحدة عسكرية جديدة بقيادة ضابط فرنسي[6].

ودفع نجاح (محمد علي) في اليونان روسيا وفرنسا وبريطانيا أن تتدخل في الصراع اليوناني من أجل الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية في عام 1827. وخلال فترة الأشهر القليلة من السنة اللاحقة، طلبت اسطنبول مبالغ نقدية كبير من (حلب) لتغطية نفقات الجهد الحربي والتي بلغت (502،500 بيزة) في شباط و(650،000 بيزة) في نيسان وسجلت كحسابات إضافية ضرورية بسبب وجود التمرد وانفلات القانون في أرضروم (الأناضول) ومهاجمة روسيا وفرنسا وإنكلترا لـ(المملكة الإسلامية ويقصد بها الإمبراطورية العثمانية)[7]. بالإضافة إلى

(1) العبد، تاريخ، 166 ـ 167.
(2) المصدر نفسه 182.
(3) دمشق. أوامر دمشق السلطانية. المجلد الثالث، 29.
(4) سجلات دمشق، حلب المجلد الثالث والأربعون، 55 ـ 59.
(5) سجلات دمشق، حلب، المجلد الرابع والأربعون، 128 ـ 129.
(6) هولت. مصر والهلال الخصيب، 248.
(7) سجلات دمشق، حلب المجلد الخامس والأربعون.4 ـ 5، 134 ـ 137.

مطالبة الولاية برفد الجهد الحربي بـ(350) فارساً وأمر حاكم الولاية بمصادرة كافة الأسلحة التي يمتلكها المسيحيون[1]. ولكنها كانت إجراءات يائسة لم تقلب موازين الحرب لصالح العثمانيين، واضطر السلطان (محمود) للاعتراف باستقلال اليونان في عام 1829.

كان لثورتي (حلب) و(بيلوبونيسوس)، على الرغم من أن الفارق الزمني بينهما سنتان فقط، مشتركات كثيرة من حيث الشكل. فكلاهما حدثتا لإحساس الحكام المحليين بانشغال السلطان بأمور كثيرة جعلت رعاياهما يعتبرون حكمهما استبدادياً ومتقلباً. وبالرغم من مطالبة الوطنيين بالقيام بثورة في (والاجيا) و(اليونان)، إلا أنه لم يكن واضحاً إن كان هدف ثورتهم فقط من أجل الأمة اليونانية[2].

إن الفارق بين مساري الثورتين كما يتضح هو أنه ما دامت قد حدثت ثورة في (بيلوبونيسوس) سواء كان اندلاعها باسم اليونان أو بهوية مسيحية أو باندماج الأمرين حيث شوهد الصليب مرسوماً على العلم الوطني الجديد بشكل بارز، فإن المسيحيين الناطقين باليونانية تصوروا أن الثورة فرصة لطرد نظام كريه ليس(السراي= مقر الحكومة المحلية) في الولاية بل يمتد إلى العاصمة نفسها.

لم يتصور الثوار أن يحدث تغيير للنظام بعد إزالة الحاكم الكريه، بل طالبوا السلطان بالعدالة، مثلما كان سيحدث في ثورة المدينة نفسها عام 1850، معتبرين أنفسهم رعايا مخلصين للسلطان طالبوا بالعدالة فقط. وفي اليونان، حيث تباهى الثائرون بثوريتهم ووفقاً لاعتقادهم، أنهم كانوا يقاتلون من أجل الحرية ضد السلطان الطاغي، إن لم يكن من أجل تحرير الوطن في ذلك الحين. وبالرغم من محدودية أهدافها، إلا أن الثورة في (حلب) قد أشارت إلى وجود أزمة في الأفق تهدد ديمومة الحكم العثماني في الأراضي العربية.كان العثمانيون يسيطرون على مقاليد السلطة في المنطقة بشكل كبير جداً حيث لم يتجرأ أحد، ما عدا الحركة الوهابية، على تحدي ومعارضة العرف القائل بأن حكم العثمانيين مقدر من الله. وسرعان ما تغير هذا الأمر.

وكانت الإمكانيات التي تمكن السلطان (محمود) من حشدها لفرض السيطرة التامة على أراضيه العربية في عام 1830 محدودة جداً. وكانت أوامر تعيين الحكام وقضاة

(1) المصدر السابق، المجلد الخامس والأربعون، 26 ـ 27، 32.

(2) روجر جست، انتصار الأعراق، في التاريخ والعرقية، حررته إليزابيث تونكن، ماريون ماكدونالد، ومالكولم تشابمان (لندن، روتلدج.1989)، 71 ـ 88.

القضاة لا تزال تأتي إلى عواصم المقاطعات، ولكن المعينين في هذه المناصب فشلوا في الظهور. وحينما كانوا يفعلون ذلك، فذلك يعني بأنهم يمتلكون الإمكانات أو الميل ليحكموا بكفاءة باسم السلطان. ففي عام 1830، أرسل أحد جباة الضرائب المؤقتين أو(ما كان يعرف بالمتسلم) مذكرة إلى اسطنبول، دون أن يذكر اسمه، لخّص فيها الأوضاع السياسية والاقتصادية في ولاية (حلب). وكانت صريحة جدّاً قياساً بالوثائق العثمانية. وبدأ مذكرته باستذكار «الأمراء» الأمويين والخلفاء العباسيين حينما كانت المنطقة التي كانت تعرف باسم (عراق العرب = وسط العراق) وشمال العراق وشرق سوريا مزدهرة والقرى ممتدة بمحاذاة نهر (الفرات). ولكنّه بعد ذلك كتب قائلاً: «كفار الأمم الأوروبية احتلوا ممالك الأناضول. ثم تبعهم «عدو الدين» (تيمورلنك خان) الذي دمر القرى وشتت سكانها». واستمر قائلاً: «وفي السنين الأخيرة، جلبت قبائل (عنزة) والقبائل الأخرى من (الدرعية في إشارة ضمنية إلى الحركة الوهابية)، قطعان ماشيتها إلى (الفرات) فلم يبقوا قرية. وعلاوة على ذلك، فإن رجال هذه القبائل باتوا الآن على حافات (حمص) و(حماه) و(معرة النعمان) و(حلب) و(عينتاب = غازي عنتاب) يهددون التجارة والقرى. وألحق بهم رجال قبائل موالين رسمياً من الأكراد والتركمان. وقد أجبرت قبائل في مقاطعات (جسر الشغور) و(جبل سمعان) و(حاريم) غرب وشمال وشرق مدينة (حلب) على هجرة عدد كبير من القرى التي كانت قبل عقود قليلة قرى مزدهرة. وأقحلت الأرض الزراعية في كل مكان». ثم كتب: «لا موارد. وقوافل التجارة تعاني كثيراً»[1].

لم يكن الأمن مضطرباً فقط في شمال سوريا بسبب غياب وجود الجيش العثماني في الأراضي العربية فقد كان التنافس العنيف دوماً بين حكام (صيدا) وحكام (دمشق) مستمراً حيث كان رجال الحكم في (صيدا) مرتبطين بـ«أسرة» ابتدأت بـ(سيزار أحمد) واستمرت تحكم من مدينة (عكا) المحصنة جدّاً. في ذلك المناخ السياسي المضطرب، لعب الرجل القوي (بشير الثاني الشهابي)، الذي هو أحد مواطني جنوب لبنان، دوراً بارزاً جدّاً. في عام 1821، انضم (بشير الثاني) إلى النزاع بين حاكمي الولايتين، ووقف إلى جانب (عبدالله باشا) حاكم (صيدا) ضدّ (درويش باشا) حاكم (دمشق). وقد مثل الرجلان، اللذان تحالفا فيما بعد مثالاً على الطريق المعتاد في أغلب الأحيان للقوة التي اتسمت بها سوريا في بداية القرن التاسع عشر. وكان (عبدالله) ابن خادم في منزل (سليمان باشا)، حاكم (صيدا). وكان سليمان

(1) اسطنبول. (بي. أو. أي). خط همايون 4806. 1.

قد خلف سيده السابق (سيزار أحمد) في حكم (السراي = مقر الحكومة)، وعمل حاكماً لدمشق للأعوام (1809 ـ 1811) وبعد وفاة (سليمان) تسلّم (عبدالله) حكم (صيدا) في عام 1820في عمر 18 سنة عن طريق تدخل المصرفي اليهودي (حاييم فارحي)، والذي كان عراباً لـ(سليمان وعبدالله). ولا بدّ أن (فارحي) قد ندم كثيراً لتدخله في صالح صنيعته من أجل أن يجعله حاكماً بعد سنة من ذلك، حيث شنق عبدالله معلمه السابق[1].

واتسم صعود (بشير) للسلطة باعتباره (أمير الجبل)، وهذا ما كان يُطلق على زعيم الدروز الأعلى في لبنان آنذاك، بالخيانة التي تشبه تقريباً ما كان عليه حليفه الجديد، حاكم (عكا). شنّ (بشير) حملة طويلة ضد قبائل الدروز البارزة الأخرى من أجل الزعامة وجرح مشاعر البعض في طريقه لبلوغ القمة. وكانت عائلته، أو عشيرته (الشهاب) قد تسلمت منصب (الأمير) منذ عام 1697، حين مات آخر وريث ذكر للعائلة المالكة السابقة عائلة (معن). في ذلك الفراغ السياسي، اختار كبار الدروز (حيدر الشهابي) أميراً. كان (حيدر) مسلماً سنياً بالاسم، ولكن أمه كانت من الدروز من عشيرة (معن) ويبدو أن هذا النسب كان سبباً كافياً لدى كبار الدروز، ليختاروه أميراً. وكما يبدو، لم يكن الدين الرسمي ذا أهمية كبرى لدى عائلة (الشهاب) الكبيرة حيث كان بعضهم مسيحيين علناً وآخرون كانوا مسلمين سنة والبقية كانوا دروزاً. وتقلد أعضاء عشيرة (الشهاب) لقب (أمير) طوال القرن الثامن عشر، وفصلوا ببراعة بين العشائر الدرزية المتنافسة التي سعت إلى اللقب من أجل أحدهم وزاروا ودعموا بحذر أضرحة السُنة والدروز والمسيحيين الموارنة. ونجحت هذه الاستراتيجية في جبال لبنان حيث كانت جميع المجاميع الدينية مسلحة جيداً.

لم يكن(بشير) و(عبدالله) يثقان ببعضهما فقد أثبت كلاهما أنهما ليسا محط ثقة. وبعد أن اتحدا، تمكنا من هزيمة (درويش باشا) في شهر(مايس) من عام 1822، ولكن، لم يستمر نصرهما طويلاً، حيث إن ذلك استفز السلطان (محمود الثاني) فأرسل جيشاً من (حلب) لنجدة حاكمه في (دمشق). فحاصرت القوات العثمانية، بل أيضاً لتسهيل عودة (بشير) إلى لبنان من خلال نفوذه في اسطنبول. واقتنع الدبلوماسيون البريطانيون بأن (بشير) قد اتفق، حين كان في (مصر)، على مساعدة (محمد علي) ليقرر التحرك إلى سوريا، وتنبؤوا بأن رجل مصر القوي سيهاجم الإمبراطورية العثمانية قريباً.

---

(1) فيليب، عكا. 85 ـ 89. 43. وليام بولك. فتح جنوب لبنان 1788 ـ 1840. دراسة عن تأثير الغرب على الشرق الأوسط. (كامبردج. مطبعة جامعة هارفرد، 1963) 87 ـ 89.

كان الأمر واضحاً ولا يحتاج إلى ذكاء خارق للوصول لذلك الاستنتاج. فقد طالب (محمد علي) بحكم سوريا ثمناً لمساهمته في حرب اليونان عام 1827.

ورفض السلطان (محمود الثاني) تنفيذ هذا الطلب الكبير. وعرض عليه جزيرة (كريت) بديلاً عن ذلك. ومهما كانت المآسي التي وقعت بشكل خاص بين حاكم (مصر) والأطراف الأخرى المتنازعة على السلطة في جنوب سوريا ولبنان، إلا أن السبب الرسمي لتقدم الجيش المصري على (عكا) في أكتوبر من عام 1831 كان إيواء (عبدالله) لعدة آلاف من المصريين المتهربين من التجنيد.

قاومت (عكا) القوات المصرية الزاحفة عليها مثلما قاومت غزو (نابليون بونابرت) من قبل. وأعلن السلطان(محمود)، رسمياً، أن محمد علي «حاكمه المخلص» خائن بينما أصبح (عبدالله) الخائن لمرة واحدة هو الحاكم المخلص. على النقيض من ذلك، اصطف (بشير الشهابي) مع قواته إلى جانب من حماه في السابق في ثورته ضد سلطانه. في أوائل كانون الأول من عام 1831، تلقى قاضي القضاة والأعيان في(حلب) أخباراً تفيد بسيطرة «المتمرد» (محمد علي) على (العريش) و(صيدا) ويحاصر (عكا). بعد ذلك مباشرة وصل حاكم جديد إلى حلب اسمه (محمد باشا) الذي تلقى الأوامر بحشد القوات والتقدم لنجدة المدافعين عن عكا[1]. ولم يتضح إن كانت القوات الزاحفة من حلب ذات فائدة في نجدة المدينة المحاصرة، ويبدو أن تلك القوات لم تغير من الوضع (هذا على افتراض أن تلك القوات قد قامت بنجدة المدينة). فقد سقطت مدينة (عكا) على يد (إبراهيم باشا) في شهر (مايس من عام 1832) بعد أن دمرت المدفعية المصرية أسوارها القديمة. ودون (نيوفيتوس) ردّ الفعل على خبر سقوط المدينة في (القدس):

فرح الناس في (القدس)، مسلمون ومسيحيون وفرنجة وأرمنيون وحتى اليهود لخمسة أيام. كان الجميع سعداء ومبتهجين لفكرة دخول المصريين والتي تعني الحرية (وهو ما حصل حقًا) إلا أن المسلمين فقط لم يتمكنوا من إخفاء مشاعر الحزن والأسى (بالرغم من رقصهم مع البقية)، لأنهم كان لديهم شعور واضح بأن (مصر) ستستخدم قوتها ضدهم..........وقد سمعوا ورأوا أشياء لا تسرهم، جنوداً عاديين يرتدون (بنطلونات) ضيقة ويحملون أسلحة نارية رهيبة وآلات موسيقية، ويستعرضون في تشكيل يتبع الموضة الأوروبية[2].

---

(1) سجلات دمشق، حلب المجلد السابع والأربعون، 67 ـ 68.

(2) رهبان، مقتطفات، 29 ـ 30.

ثم تحركت قوات (إبراهيم) إلى (دمشق). حيث كان السكان قد ثاروا ضد حاكمهم في عام 1831، والتمسوا من اسطنبول استبداله. وفي بداية حزيران من عام 1832، حاول وكيل الحاكم أن يحشد الناس للدفاع عن مدينتهم أمام الجيش المصري الزاحف نحوهم لكن محاولته لم تنجح. ويتضح أن الكثيرين في المدينة شعروا بأن تغيير النظام قد يكون شيئاً فيه خير لهم، ففر الحاكم بعد أن لم يجد دعماً معنوياً من أعيان المدينة. ودخلت القوات المصرية تساندها ميليشيات من الدروز والموارنة من لبنان إلى دمشق دون مقاومة تذكر. وبعد فترة قصيرة، تمكن (إبراهيم) من هزيمة قوات عثمانية قرب مدينة (حمص) ثم احتلت قواته (حلب) في (تموز). ثم استمر في هزيمة قوات عثمانية مرسلة لصده قرب (الإسكندرونة) واستمر في زحفه نحو الأناضول وتمكن (إبراهيم) أن ينتصر على قوات عثمانية أخرى يقودها الوزير الأول (خسروف باشا) في (كونيا) في كانون الأول من عام 1832، فأصبح الطريق مفتوحاً نحو (اسطنبول).

كانت (كونيا) هزيمة مدمرة للعثمانيين. فأعد السلطان (محمود) جيشه الجديد على غرار جيش (محمد علي) من حيث نوعية المجندين والتدريب الغربي، لكنه لم يكن يضاهي جيش حاكمه السابق. وبعد أن يئس، التفت السلطان (محمود) إلى روسيا طلباً للدعم، وكان هذا الحدث قد أرعب الإنكليز والبريطانيين. ويبدو أن هذا هو ما كان يقصده. وتوسط الغربيون لعقد اتفاقية (كوتاهيا) في شهر(مايس من عام 1833) والتي وفقاً لها سحب (إبراهيم) قواته من قلب أناضول الإمبراطورية العثمانية. وبالمقابل، منح حكم (سوريا) لوالده مدى الحياة. وبسبب هذا الامتياز، كان على (محمد علي) أن يدفع ضريبة سنوية إلى السلطان وعاد إلى وضعه السابق باعتباره «حاكماً مخلصاً». وهكذا حفظ ماء وجه الإمبراطورية ولكن بكلفة كبيرة.

ووسط كل هذه الأنباء السيئة، كان يمكن لانتصار صغير أن يرضي السلطان (محمود). فقبل الغزو المصري لـ(سوريا)، كان السلطان قد منح (علي رضا باشا) لقب حاكم (سوريا والعراق). وكان العراق يشمل مدن (بغداد) و(البصرة) ولم تكن الموصل معهما حيث استمر يحكمها أحد سليلي سلالة (الجليلي) الحاكمة. وكانت إحدى كتائب جيشه المتقدمة قد وصلت إلى (بغداد) في صيف عام 1831 وقضت على النظام المملوكي الذي حكم المدينة لما يربو على القرن. وخرج الناس في انتفاضة شعبية ضد عودة السيطرة العثمانية المباشرة على المدينة، ولم تستقر الأوضاع في المدينة إلى أن دخلها (علي رضا) في أيلول وفرض فيها

النظام وكان (داود باشا)، آخر حكام المماليك، قد أخذ إلى اسطنبول ومنها سمح له بالتوجه إلى منفاه في (المدينة). وبوفاة حاكم الموصل (يحيى الجليلي) في عام 1834، بدأ تعيين الحكام العثمانيين هناك أيضاً[1]. وبقيت سيطرة العثمانيين في ولايات العراق ضعيفة للعقد التالي من الزمن. وكدلالة على تلك الحقيقة، عرض (محمد قاجار) شاه إيران، المساعدة العسكرية على اسطنبول ضد (إبراهيم باشا) في سوريا مقابل التنازل عن (بغداد) لإيران[2]. لكن العثمانيين رفضوا العرض، وكان عزاء رجال بلاط السلطان بأنهم رغم فقدانهم لحكم سوريا إلا أنهم استعادوا حكم العراق.

نظمت الإدارة المصرية (سوريا)، التي أطلقت عليها تسمية (أرض العرب =عربستان)، وجعلوها ولاية واحدة عاصمتها (دمشق) وحاكمها (إبراهيم). باختصار، بدا أن العلماء كانوا مستعدين لتغيير ولائهم للسلالة الحاكمة الجديدة مثلما استقبل المسلمون الاحتلال المصري في البداية دون أيّ علامة واضحة تنبئ بالخطر. وتغير كل شيء لأن النظام المركزي الذي كان قوياً في مصر لعقد من الزمن قد فرض في سوريا. وبالأخص، نفذ (إبراهيم) مبادرتين قوبلتا بالرفض التام تقريباً هما: التجنيد الإلزامي وجباية ضريبة الاقتراع الفردية على كل مسلم ذكر بالغ (وهي ما يعرف بالفردة في اللغة التركية العثمانية) بجدول متحرك وفقاً لثروة الفرد. وقبل ذلك الوقت، كان غير المسلمين هم فقط من يدفع هذه الضريبة. وكان كلا الإجراءين ضرورياً لتحقيق مستوى السيطرة المركزية على الولاية التي تخيلها[3]. وكان وجود جيش نظامي تموّله الضرائب ضرورياً لبسط سيطرة الدولة. وكان السبب المباشر للثورة في (دمشق) عام 1831 فرض نظام مماثل للضرائب على الذكور من المسلمين مباشرة ولم تستمر مقاومة كل من الضريبة الجديدة والمشروع طويلة الأمد.

وأعلم (إبراهيم باشا) (أغوات = كبار) الإنكشاريين في حلب في عام 1833، وهذا دليل واضح إذا تطلب الأمر دليلاً على أن مؤسسة الإنكشاريين لم تمت في عام 1826، بأن أبناءهم سيتوجب عليهم مرافقتهم إلى (غزة)حيث سيكونون جزءاً من جيشه الجديد المكون من

---

(1) رزق خوري، الدولة ومجتمع الولايات، 205 ـ 212. لونغريغ، القرون الأربعة، 250 ـ 267. أبو بكر سيلان، الأصول العثمانية في العراق الحديث: الإصلاح السياسي، تحديث تطور في القرن التاسع عشر.

(2) المصدر نفسه، 43.

(3) خالد فهمي، كل الباشوات: محمد علي وجيشه وتطوير مصر. (كامبردج. مطبعة جامعة كامبردج،1997)، 112 ـ 159.

مجندين مدربين وفقاً للطرق الأوروبية. ورداً على ذلك، نظم (أحمد آغا بن هاشم) أحد قادة الإنكشاريين مؤامرة لاغتيال (إبراهيم) وقيام المدينة بثورة ضد الجيش المصري مثلما حدث ضد الحاكم العثماني قبل أربعة عشر عاماً. إلا أن سرّ المؤامرة انكشف فأعدم (أحمد) على الفور مع عدد من قادة الإنكشاريين الآخرين[1]. وبهذا العمل الحازم، إن لم نقل الوحشي، أسكت الإنكشاريون مؤقتاً ونفذ التجنيد الإلزامي العام على المسلمين عام 1834. ونتج عن ذلك فرار المئات من الشباب إلى (الموصل) و(ديار بكر)، المدينتين اللتين كانتا لا تزالان تحت سيطرة الحكم العثماني[2].

كانت ردة الفعل على التجنيد الإلزامي أكثر حيوية في الجزء الجنوبي من الولاية فطرد المصريون، مؤقتاً، بثورة مسلحة من (القدس) في مايس من عام 1834.ثم تمكنت القوات المصرية من إعادة السيطرة على المدينة، ولكن الثورات المتفرقة استمرت في جميع أنحاء (فلسطين) ومنطقة (حوران) السورية أثناء الصيف. وبعد أن ألقى (محمد علي) باللائمة على العلماء والأعيان لإثارتهم للمقاومة، اعتقل عدداً من الشخصيات البارزة في (القدس) ونفاهم إلى (مصر)[3]. ولم يستمر الود طويلًا مع الاحتلال المصري. أدرك السلطان (محمود) التصدع الحاصل فبدأ يعتني بالمؤسسة الإسلامية السورية عن طريق رسائل المساندة والهدايا المالية. لم يظهر (محمد علي) احتراماً كبيراً للعلماء في (مصر) في سعيه للحصول على السلطة. وحذا ولده حذوه حين سعى لاستبدال دورهم المركزي في حكم مدن الأراضي العربية من خلال تقليل سلطة المحاكم الإسلامية وأوامرها القانونية.

ولتحقيق هذا الهدف، أنشأ (إبراهيم) في كل مدينة سورية كبيرة هيئة أسماها (مجلس أو ديوان الشورى) تتكون من حاكم المدينة وموظف مالي وممثل عن الأعيان. وجعل هذا المجلس مشرفاً على الكثير من النشاطات الاقتصادية التي كان القانون الإسلامي ينظمها في السابق بالإضافة إلى مسؤولية المحاكمات الجزائية. وعند ذلك الحين، تحددت سلطة المحاكم الإسلامية واقتصرت على قضايا قانون الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث. لم يكن الأمر مجرد مسألة تخصّص علماني يقابل تخصصاً دينياً في مجالس المدن أثار سخط أوساط المؤسسة

---

(1) الطباخ، أعلام النبلاء، المجلد الثالث، 340 ـ 341.
(2) اسطنبول،(بي. أو.أي.)خط همايون، 3190.
(3) جوديث رود. القانون المقدس في المدينة المقدسة: تحدي الخديوي للعثمانيين كما ينظر إليه من القدس، 1829 ـ 1841(ليدن، برل، 2004)، 122 ـ 137.

الدينية. وحيث إن دورهم كقضاة ومحكمين كان يوفر لهم أجوراً بديلة، فإن البدعة القانونية قد قللت من دخلهم ونفوذهم. بالإضافة إلى أن النظام المصري قد جعل إدارة أملاك الوقف مركزياً تحت سيطرته. فحرم العلماء من مصدرهم المألوف عرفياً للإثراء الشخصي[1]. وأثبت الاحتلال المصري بأنه يمثل تهديداً سياسياً واقتصادياً في الوقت نفسه لمكانة العلماء المستقرة في الحياة الحضرية السورية. وتبددت كل احتماليات انضمام علماء سوريا إلى حكم (محمد علي). ودقت معاملة (محمد علي) لمسيحيي المنطقة إسفيناً بين العلماء والاحتلال المصري. حيث لعب رجال الميليشيات المسيحيون الموازنة بقيادة الأمير(بشير) دوراً كبيراً في التحكم بالولاية.

ولم يمر هذا الأمر على المسلمين بسهولة. ولكن لم يكن جميع مسيحيي سوريا سعداء بالنظام الجديد. وألحق (إبراهيم) بالمؤسسة المسيحية (الأرثوذوكسية) في سوريا هزيمة نكراء حين فضل الوقوف بجانب الكاثوليك المليكانيين في جميع نزاعاتهم مع «كنيستهم الأم» السابقة، وإجباره (الأرثوذوكسيين) على التخلي عن بعض كنائسهم للطائفة المنافسة واعتبار (بطريرك الكاثوليك المليكاني) في (أنطاكية)، (ماكسيموس أزلوم)، بطريركاً شرعياً ومكافئاً لبطريرك الأرثوذوكس بالدرجة نفسها[2]. وأوغل في إهانة المسلمين والأرثوذوكس بتعيين (حنا بحري)، الكاثوليكي المليكاني، كبير موظفي الشؤون المالية في سوريا. وكرر موقفه هذا في جميع الولايات، حيث جعل جميع كبار موظفي الشؤون المالية في جميع مجالس مدن الولاية الأخرى من المسيحيين وكالعادة من الكاثوليك. وكان للمسيحيين أيضاً تمثيل في مجالس شورى معظم البلدات مع توفير الدعم السياسي لهم وللمرة الأولى منذ فتح المسلمين لـ(سوريا) في القرن السابع.

ونتيجة لذلك، ناصر الكثير من كاثوليك مختلف الطوائف الموحدة في سوريا الاحتلال المصري بحماس عالٍ. في عام 1835، بدأ معلم سوري كاثوليكي في (حلب) اسمه (نعوم بخقاش) كتابة يوميات استمر بكتابتها حتى وفاته عام 1875.[3] وأبدى، في عرضه لسنين الاحتلال المصري، إعجابه بالعدالة التي عوملت بها طائفته. وأظهر(بخقاش) اقتناعه بحقيقة

---

(1) موشيه ماعوز، «تغيرات الوضع ودور علماء سوريا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. «في الأرض السورية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حرره توماس فيليب. (شتوتغارت: مطبعة فرانز شتاينر، 1992)، 109 ـ 119.

(2) ماسترز، «إنشاء الطائفة الكاثوليكية المليكانية في عام 1848».

(3) نعوم بخقاش، أخبار حلب، حرره القديس يوسف خاشقجي، 3مجلدات، (حلب. مطبعة إحسان، 1985، 1989، 1992).

تقلد أحد الكاثوليك المليكانيين منصب كبير موظفي إدارة الشؤون المالية الذي كان كثيراً ما يتسلّى مع التجار المليكانيين الموحدين الكاثوليك البارزين في منزله[1]. لم يستحسن المسيحيون جميع ابتكارات الاحتلال المصري. ففي عام 1837، جمع عدد من المسيحيين مع مسلمين من مدينتهم عندما اجتاحت كتائب التجنيد المصرية المدينة. إلا أن المسيحيين اشتروا خلاصهم من الخدمة العسكرية بتأجير بدائل لهم من (أرمن) (زيتون) المحبين للقتال والذين كانوا يسكنون على الحدود الشمالية للولاية[2].

وعلى الرغم من انزعاجهم من احتمالية تجنيدهم، إلا أن سكان (حلب) الكاثوليك، وفقاً لرأي كاتب اليوميات (نعوم بخقاش)، كانوا يفضلون الاحتلال المصري لأن (إبراهيم) خفف الكثير من القيود التقليدية التي فرضها القانون الإسلامي عليهم. وتعبيراً عن مظاهر ولائهم احتفل الكاثوليك في حلب بهزيمة الجيش العثماني في (نيزيب) عام 1839، وأصابهم القلق من الأخبار في عام 1840 التي أفادت بأن البريطانيين قد أجبروا الجيش المصري على الانسحاب من سوريا[3]. وامتدح القنصل البريطاني (إدوارد باركر)، هو الآخر، الاحتلال المصري.

وبسبب عدالة وقوة الحكومة المصرية، فقد صانت حياة وممتلكات جميع رعاياها. كانت المرأة تستطيع التنقل وحدها بأمان تام وحمل أيّ مبلغ من المال والسفر به من أطراف سوريا وفلسطين إلى الطرف الآخر (في السهول وليس في الجبال). واختفت مظاهر الرشوة والفساد تقريباً بسبب تعرض من كانوا يمارسون هذه الأمور للعقاب القاسي جداً[4].

وبالرغم من وصف (باركر) لحكم (إبراهيم باشا)، بشكل عام، بالإيجابي، إلا أنه اعترف بأن التجنيد الإلزامي وجباية الضرائب قد أثارت انزعاج سكان سوريا من النظام.

واستنسخ (محمد راغب الطباخ) في تدوينه لتاريخ (حلب) وصفاً معاصراً للاحتلال المصري كتبه أحد علماء المسلمين، وهو (الشيخ صالح ابن الشيخ أحمد المرتيني الإدلبي)،حيث ندّد (الشيخ صالح) بالمصريين. على النقيض من استعارة (باركر) مسألة سفر النساء بأمان في سوريا أثناء فترة الاحتلال، كتب (الشيخ صالح) بأن النساء كن يخشين من اغتصاب الجنود المصريين لهن بحيث لا يتجرأن على الخروج من منازلهن أثناء الاحتلال. علاوة على ذلك، اشتكى (الشيخ صالح) من فرض المصريين (الجزية) على المسلمين، مشيراً إلى ضريبة

(1) المصدر نفسه، المجلد الأول، 46.
(2) المصدر نفسه، المجلد الأول 70 ـ 72.
(3) المصدر نفسه، المجلد الأول 104، 150 ـ 151، ميخائيل مشاقة، كاتب سير مسيحي في دمشق.
(4) عبر أيضاً عن انطباع إيجابي تجاه حكم إبراهيم، القتل والسلب والنهب، 204 ـ 205.

(الفردة)، وسمحوا للمسيحيين أن يعاملوهم بوقاحة بل ويعتدوا عليهم جسدياً في بعض الحالات. وفي النهاية أضاف بأن المصريين غير الورعين قد دمّروا المساجد ليشتروا أحجارها ليبنوا بها إسطبلات لخيولهم. وفي مقدمة مختصر وصفه لنظام الحكم المصري، كتب (الطباخ) بأن (إبراهيم باشا) لم يجلب التطور أو «التحضر» للبلد بل جلب الحروب فقط[1].

لم يكن رأي (الشيخ صالح) بالاحتلال المصري هو الرأي الوحيد بين العلماء السوريين. وقد جعل العلماء المسلمين في سوريا في مأزق، هل يقرون بشرعية نظام حكم (إبراهيم باشا) الجديد وفقاً للصيغة القديمة جداً التي تقرّ بشرعية الحاكم أياً كان ما دام الحاكم مسلماً اسمياً، أم عليهم البحث عن تبرير شرعي لتأييد التمرد؟ وكان العالم العربي الدمشقي (محمد أمين بن عابدين المتوفى عام 1836) من أوائل العلماء العرب الذين اعترفوا بالسلطان العثماني خليفة، وفعل ذلك كوسيلة للمقاومة. وهو يعيش تحت ظل احتلال (إبراهيم باشا)، شعر(ابن عابدين) كبقية أعضاء طبقته الآخرين بالحاجة لإعلان وقوفه إلى جانب الصالحين، وقد وجد شرعية لموقفه في إحياء نظرية الخلافة العالمية.

وبتأكيده أن السلطان (محمود الثاني) هوالخليفة الشرعي والعالمي، اعتبر (ابن عابدين) (محمد علي) متمرداً على أمر الله. وحاول أن يبرهن على أن (إبراهيم باشا) قد فقد كل سلطته الشرعية التي كان يدعيها وذلك بانتهاكه القانون المقدس عندما ألغى جميع الفوارق بين المسلمين والمسيحيين. وهكذا كان (ابن عابدين) راغباً في قبول مطالبة السلطان العثماني بالخلافة لضرورة الأمر. فحسب رأيه، كان المسلمون مجبرين على الإقرار بالإخلاص للسلطان العثماني باعتباره الخليفة لأنه حافظ على حكم القانون المعتمد دينياً وقاتل مجاهداً الكفار والهراطقة[2]. ويتضمن هذا الأمر اعتبار (إبراهيم باشا) من الهراطقة إن لم يعتبره كافراً فعلياً. ومن الواضح، أنه لا أحد اهتم بالمحاولات الأولى لفرض (إبراهيم باشا) مركزية السلطة السياسية على سوريا. إن ما كان يهتم به المراقبون الأوروبيون هو التقدم نحو رؤياهم للـ(عصرنة) واعتبره بعض المسيحيين المحليين، من الكاثوليك البارزين، تحرراً لهم حيث عانى الكثير من المسلمين المقيمين في الأراضي العربية(عربستان) المنظمة حديثاً من الاستبداد(الطاغوت).

---

(1) إدوارد باركر، سوريا ومصر تحت ظل حكم آخر خمسة سلاطين أتراك. 1876، مجلدان، أعيد طبعه. (نيويورك، مطبعة أرنو 1873) المجلد الثاني، 204.

(2) الطباع، أعلام، المجلد الثالث، 345 ـ 348. فهمي، كل الباشوات، 231 ـ 235.

الاستنتاج

لو كان هناك إجماع بأن القرن التاسع عشر قد شهد إمكانية حدوث تغيير كبير في الشرق الأوسط في بداية «العصر الحديث»، يبقى السؤال متى بالضبط بدأ ذلك العصر في الولايات العربية العثمانية[1]. يعتمد الجواب، بجزء كبير منه، على منظورك الجغرافي. فلدى أجيال طلاب المدارس المصريين، نجد الجواب بوضوح في عام 1798 باحتلال فرنسا للقاهرة. وفي سرديات الوطنيين المصريين، أن نابليون، برغم أنه الأول في سلسلة طويلة من المستعمرين الغربيين الذين عذبوا المصريين لقرن ونصف من الزمن، قد أنهى قرناً كاملاً من حكم الأتراك الاستبدادي للبلد، المتمثل بالمماليك أو العثمانيين[2]. وفي فترة الفوضى التي تلت انسحاب الفرنسيين من البلاد، فرض (محمد علي) العديد من المخططات التي من شأنها أن تؤدي إلى دولة مصرية وطنية شديدة المركزية، وعلى الرغم من أن الحكم التاريخي على الرجل نفسه كان مختلطاً بين الطاغية والمستبد المستنير، إلا أن غالبية المصريين يتفقون على أن (محمد علي) هو «مؤسس مصر الحديثة»[3].

وكانت هناك مواعيد أخرى، خارج (مصر)، تشير إلى أحداث عظيمة. فقد دمر محاربو الصحراء مدينة الأضرحة (كربلاء) في عام 1801 تحت غطاء «تنقية» الإسلام وفقاً لتعاليم (محمد بن عبد الوهاب). وفي عام 1803، احتلوا لفترة وجيزة من الزمن مدينة (مكة) المقدسة. وعادوا مرة أخرى في عام 1805 ليحتلوا (المدينةالمنورة). وقد صدمت هذه الأحداث العالم الإسلامي بأسره. وكان الهجوم على شيعة العراق واضحاً، فكان ردّ فعلهم رعاية القبائل البدوية التي قد تتمكن من حمايتهم من الهجمات الأخرى. وبالإضافة إلى الصدمة التي خلفها العنف

(1) فرتز ستيبات، الخليفة، (1970)443 ـ 462.

(2) درور زعيفي، «العودة إلى نابليون؟ أفكار عن بداية العصر الحديث في الشرق الأوسط.» مجلة البحر الأبيض المتوسط. الأيديولوجيا والتاريخ، الهوية والتغيير: تصور العرب عن الأتراك من العباسيين إلى مصر العصر الحديث. 1988. 175-196.

(3) عفاف لطفي السيد مرسوت، مصر في عهد محمد علي (كامبردج. مطبعة جامعة كامبردج 1984) فهمي، كل الباشوات.

الذي تعرض له المسلمون من المسلمين، أشار تحالف بيت (ابن عبد الوهاب) مع بيت (ابن سعود) إلى علماء الدين السُّنة إلى انتهاء احتكار الادعاء بالشرعية السياسية التي كان يتمتع بها البيت العثماني من خلال إجماع معظم هيئة علماء السُّنة في الأراضي العربية العثمانية منذ اجتياحها في القرن السادس عشر. والسؤال الذي يمكن للبعض أن يثيره هو، إن لم يعد البيت العثماني قادراً على توفير الأمن «للسكان السُّنة» فما هو مصدر شرعيته؟

وبالرغم من اعتبار(محمد علي) حاكم (مصر) المخلص للسلطان العثماني، إلا أنه انقلب على سيده الموالي له في عام 1831 وأمر ولده (إبراهيم) أن يقود جيشاً من المجندين المدربين بالطريقة الغربية إلى (سوريا). واستخدم بعض المؤرخين هذه السنة للدلالة على بداية «العصر الحديث»[1]. ويعتبر المؤرخ الفلسطيني(عادل مناع) الاحتلال المصري بداية مزيفة نحو (الحداثة) لأن المجتمع الفلسطيني لم يشهد أيّ تغيير جوهري حتى فترة (إصلاحات التنظيمات 1839 ـ 1876)[2] وشهد عام 1831 أيضاً هزيمة حكم المماليك على أيدي العثمانيين في (بغداد). وما يثير السخرية، أنه بسبب بعد (بغداد) عن العاصمة إلا أنها كانت أول مدينة يطبق عليها نظام المركزية المفروض من اسطنبول. وهذا يثير سؤالاً عما إذا كانت السيطرة من الوسط التي تصاحبها وسائل فعالة بشكل متزايد لجباية الضرائب وفعالية أكبر في فرض النظام من خلال استخدام الجيش تساوي التحديث السياسي.

أما في ولايات الشمال الأفريقي، فقد ارتبطت «الحداثة»، بشكل وثيق، بالأحداث في أوروبا بدلاً من اسطنبول، بعد عام 1831مع الغزو الفرنسي للجزائر. واتسم عام 1831، بوضوح، بقطع علاقة الشعب الجزائري مع الماضي حينما فرضت الحداثة الفرنسية المتخيلة بقوة السلاح على حساب عشرات الآلاف من الضحايا. واستمرت مظاهر الحكم العثماني في تونس إلى عام 1881وفي مصر إلى عام 1914. لكن، في الواقع، كانت معظم شمال أفريقيا «ضائعة» من الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر. واعتبرت غالبية سكان شمال أفريقيا «التحديث» استعماراً مقروناً بالحداثة التي جرّبوها حين فرضها عليهم الأوروبيون.

أشرت الاحتلالات الثلاثة ـ نابليون في مصر، والوهابيون في (مكة) و(إبراهيم باشا)في سوريا ـ وجود بدائل للحكم العثماني في الأراضي العربية. وهذا شمل الاحتلال الأوروبي

---

(1) موشيه ماعوز، الإصلاح العثماني في سوريا وفلسطين 1840 ـ 1861: تأثير (التنظيمات) على المجتمع والسياسات (أكسفورد، 1968)، 12 ـ 20.

(2) مناع، تاريخ فلسطين،161 ـ 164.

سواء كان حكم محاربي القبائل المندفعين عقائدياً، أم حكماً استبدادياً آخر يمتلك جيشاً قوياً، واللذين لم يكن أحد منهما على وجه التخصيص يميل إلى النخب المسلمة السنية التقليدية. وقد مكنت هذه التحديات، التي وقعت في ثلاثة عقود زمنية عنيفة، أعضاء جيل واحد من تجربة الاحتلالات الثلاثة، على الأقل نيابة عن الآخرين. إن الصدمة التي نتجت عن هذه الأحداث قد أصابت بشكل واضح أولئك الذين شهدوا الاحتلالات حتى ولو من بعيد. ولم يتكرر مثل الأمر ذاته عليهم مرة أخرى، وكان على الكثير منهم التساؤل عن التغييرات الهائلة التي يخبئها لهم المستقبل.

وحيثما كان هناك شعور بالأمان في البيت العثماني، كان هناك شك بإمكانية امتلاك النظام القديم الموارد الكافية لديمومة البقاء في المستقبل. إن كان وصول وكلاء التغيير القساة قد حمل أية رسالة لسكان الأراضي العربية العثمانية، فإن تلك الرسالة تنذر بمستقبل أليم.

الفصل السادس

التنظيمات وزمن إعادة (العثمنة)

حين أصدر السلطان (عبد الحميد الأول 1839 ـ 1861) «مرسومه النبيل» في حديقة (غولهان) في اسطنبول في اليوم (الثالث من شهر تشرين الثاني عام 1839)، أوضحت ديباجته ضرورة الإصلاحات لاستعادة الإمبراطورية لماضي أيّامها المزدهرة. وكانت الرسالة العلنية توحي بأنه سوف لن يسعى لفرض أيّ شيء جديد على رعاياه[1] وباحتواء المرسوم على المناداة باستعادة ما كان دلالة على وجود انقطاع جذري عن ذلك الماضي. وتضمن ذلك، إنهاء الزراعة الضريبية، والمناداة بالتجنيد الإلزامي الشامل للذكور، والجملة الأكثر غموضاً بأنّ «الرعايا المسلمين وغير المسلمين لسلطنتنا الشامخة سيتمتعون، دون استثناء، بامتيازاتنا الإمبراطورية». وناقش مؤرخو الإمبراطورية العثمانية كيفية وصف سلسلة المبادرات المتخذة بين عامي 1839 ـ 1876 والتي عرفت باللغة التركية باسم الـ(تنظيمات) والتي تعني (إعادة ترتيب) بالعربية. ولعدم استساغة البعض لمصطلحات (التغريب) و(التحديث) أجمع الكل في الأخير على أن تسمية «عصر الإصلاح» هي التوصيف المناسب تماماً لتلك المرحلة[2].

إن الأسئلة المتعلقة بما هو الإصلاح بالضبط وما هي غاياته لم تسفر عن أيّ اتفاق بين المؤرخين، لكن (شكرو هاني أوغلو) ذكر بأن المزارعين قد أدخلوا فقط في المسودة النهائية لأسلوب الديباجة تجنباً للانتقادات المحتملة للمبادرة من بعض العلماء. ووفقاً لتفسيره،

---

(1) بطرس أبو مانح، «الجذور الإسلامية لمقبوضات غولهان»(1994): 173 ـ 203.

(2) معاينة جيدة لهذه القضية قدمها كرستوف نيومان «بلدات الولايات العثمانية من القرن الثامن عشر للقرن التاسع عشر: إعادة تقييم لمكانتها في تحول الإمبراطورية» في الإمبراطورية في المدن9: عواصم الولايات العربية في أواخر أيام الإمبراطورية العثمانية، حرره: جينس هانسن، توماس فيليب وستيفان ويبر (بيروت، معهد الشرق 2002): 133 ـ 144.

فإن المصلحين سعوا حقاً لـ«تحديث» الإمبراطورية. باتباعهم النموذج الغربي[1] وبهذا يضع (هاني أوغلو) نفسه في عرف تدوين التاريخ الجمهوري التركي، الذي يعرف (التنظيمات) على أنها «التحديث» و«التغريب» بشكل خجول، والتي أدت في النهاية إلى إعلان الجمهورية التركية. وبالرغم من الحاجة الملحة لإعادة النظر في المرحلة، إلا أن التفسيرات الحالية المتداولة بين العلماء لا تزال تعكس رؤيا قائمة على مركزية اسطنبول والتعاطف الضمني مع البيروقراطيين الذين بدؤوا «عصر الإصلاح». كان فهم البيروقراطيين للـ(تنظيمات)على أنها إصلاحات مرتبط بمواقعهم في مركز الإمبراطورية. وفهم سكان الولايات برامج التحول الهادفة إلى إنقاذ الإمبراطورية، كما يبدو، بأنها محاولات لإعادة فرض نفوذها على حياتهم. فقد اعتبرت نخب الولايات عهد التنظيمات تجديداً للحكم العثماني المباشر. وبعد الفترة التي تلت القرن الأول للاحتلال العثماني للأراضي العربية أقحمت بيروقراطية الدولة المركزية نفسها في كافة تفاصيل الحياة اليومية لرعايا السلطان العرب. ولم يكن ذلك بالضرورة، وفقاً لرؤياهم، خيراً أو إصلاحاً. وبعد أن واجههم هذا التشكك، كان على المصلحين في العاصمة إقناع الغالبية العظمى من رعايا السلطان بأن المحافظة على الإمبراطورية يكمن في ازدهار مصالحهم السياسية والاقتصادية. وبينما فشلت (التنظيمات) في نهاية المطاف في تحقيق أهدافها الرامية إلى تأمين تبعية الولايات الأوروبية للسلطان، نجحت في المناطق الناطقة باللغة العربية في إعادة تثبيت السيطرة العثمانية المباشرة بعد غياب قارب على قرن ونصف من الزمن. وهيّأت الأرضية لبلوغ الهدف الأبعد وهو كسب ودّ قلوب وعقول نخب الولايات في صالح السلطان.

اعتبرت الأجيال الأولى من النخب المسلمة الناطقة بالعربية في الإمبراطورية العثمانية الإمبراطورية والسلطنة مُثُلاً عليا حيث تمنّى معظمهم الخير لها رغم عدم مساهمتهم في حكم الإمبراطورية. ولم يشهدوا محلياً إلا فترات متقطعة من عدالة مندوبي أو ممثلي السّلطان. والأكثر من ذلك، كما تذكر كتب السير عندهم، أنهم قد واجهوا سلسلة من الموظفين الحكوميين الذين كانوا يدعون أنهم يحكمون باسم السلطان، لكنّ كتّاب السير صنفوهم بأنهم كانوا فاسدين وظالمين. لكن هذا التقييم السوداوي للحكام المحليين لم يلغِ إيمان كتّاب السير بالسلطان نفسه. ولهذا كان على طبقة العلماء المسلمين أن ترحب بأسلوب

(1) أم. شكرو هاني أوغلو، التاريخ المختصر لأواخر فترة الإمبراطورية العثمانية.(برنكتون. مطبعة جامعة برنكتون 2008). 72 ـ 73.

إعلان عام 1839، لأنه وعدهم بالعودة إلى ماضيهم المثالي. على الجانب الآخر من الانقسام الطائفي، تشجع البرجوازيون المسيحيون العرب بسبب اللغة الغامضة عن المساواة فأصبح بعضهم مناصراً لجهود الإصلاح.

وكانت المهمة الشاقة التي واجهت المصلحين العثمانيين هي التوفيق في التعامل مع نقاط اختلاف المجموعتين لكي لا يرى أيّ منهما أن التطورات المادية والسياسية التي خلقتها الإصلاحات لذلك الطرف الذي ليس من طائفتهم خسارة لهم في «لعبة التعادل» بين الرابحين والخاسرين. ولتعقيد كل من وتيرة الإصلاحات ونطاقها، لم يكن البيروقراطيون العثمانيون يعملون في فراغ سياسي. فقد كانت هناك مخاوف مبررة من استمرار الثورات في البلقان وكان من الضروري أن يرافق الإصلاح أمان كبير. وكان هناك أيضاً ضغط شديد من جانب الدبلوماسيين الأوروبيين على البلاط في اسطنبول لجعل رؤى الإمبراطورية في بعض الأحيان متطابقة مع رؤاهم المنافسة لما ينبغي أن تكون عليه الدولة الحديثة. وفي الوقت ذاته، سعى أولئك الدبلوماسيون لفرض معاهدات غير متكافئة على الإمبراطورية العثمانية لمنفعة التجار وأصحاب المصارف الأوروبيين. وعلى الرغم من احتجاجاتهم المعكوسة، نادراً ما اهتم الأوروبيون اهتماماً جاداً بمصالح الإمبراطورية.

استعادة إدارة السلطان الملكية

بالنظر لحكم سكان (حلب) المختلط على الاحتلال المصري، انقسم رد فعلهم، بشكل متساوٍ، على وصول الجيش العثماني إلى شوارع المدينة يوم 29 تشرين الأول من عام 1840 ليعبر عن ضغوط طائفية ظهرت مع الاحتلال المصري. كان السكان المسلمون ينتظرون شهر(رمضان) بفرح. واختفى المسيحيون من الشوارع والتجؤوا إلى (الخانات = مواضع استراحة القوافل) المبنية من الحجر والتي من السهل الدفاع عنها، لتوقعهم حدوث الأسوأ[1].

ولكن في 15 كانون الثاني من عام 1841، استدعى الحاكم العثماني المنصّب حديثاً، (أسعد مخلص باشا) أعيان (حلب) بكلّ طوائفهم وأبلغهم المرسوم الذي يقضي بضمان رفاهية جميع رعايا السلطان. ثم أضاف قائلاً بأنّ السلطان يعتبر المسيحيين رعاياه المخلصين وأن تعرض أيّ شخص لهم سيحمل أعيان المدينة مسؤولية جماعية بشأن ذلك[2] ومنذ ذلك التاريخ،

(1) بخقاش. أخبار حلب المجلد الأول 151 ـ 154.
(2) بخقاش. أخبار حلب، المجلد الأول 157.

كما يخبرنا (بخقاش) في يومياته، ازداد تعاطف المسيحيين مع النظام الجديد. واتضح ذلك في عام 1847 عندما قررت مجموعة من الشباب المسيحيين التبرع لخياطة رمز عهد(التنظيمات)، وهو الطربوش[1].

انسحبت القوّات المصرية من (دمشق) في 31 كانون الأول من عام 1840. وألهم هذا الحدث (محمد سعيد الأسطواني المتوفى عام 1888)، وهو شاب من عائلة بارزة معروفة بأبنائها العلماء، بالشروع بكتابة الوقائع والتي احتفظ بها عام 1861 حين أسكتت الأحداث، التي وقعت مؤخراً في مدينته، قلمه[2]. وقد دوّن فيها بأن (نجيب باشا) قد وصل إلى دمشق كحاكم معين للمدينة في 21 نيسان من عام 1841، وأمر على الفور بتزيين البلدة بالقناديل(الفوانيس) لخمسة أيام. ونصب خيمة كبيرة لاستقبال علماء وأعيان المدينة البارزين. «لم يسبق لمثل هذا المشهد أن حدث من قبل[3] ولربما كانت مواقف نخب المسلمين في دمشق مترددة بشأن وصول الجيش المصري عام 1832، لكنهم كانوا سعداء جداً لعودتهم في عام 1840.

ووفر الاحتلال العثماني لسوريا نمطاً اتبعه العثمانيون في محاولاتهم لإصلاح المنطقة وإعادة تثبيت السيطرة المباشرة من العاصمة. لكن العثمانيين لم يحافظوا على جميع التغييرات التي فرضها من سبقهم. فقد فككوا ولاية المنطقة العربية المركزية مع عاصمتها (دمشق) وبذلك أعادوا سوريا الداخلية إلى مكانها التاريخي بين ولاية (حلب) في الشمال وولاية (دمشق) في الجنوب. ووحدت المناطق الساحلية في ولاية واحدة والتي بقي اسمها (صيدا) ولكن بعاصمة جديدة في (بيروت) وليس في المدينة ذات القلعة، (عكا). ودلت هذه الخطوة على أن (بيروت) قد نشأت من بين موانئ المدن المتنافسة الواقعة على سواحل سوريا لتصبح البوابة التجارية الكبرى للمنطقة، ولتكتسب المكانة التي أصبحت عليها في فترة حكم المماليك. ولم يكن تغير عواصم الولاية من (صيدا) إلى (بيروت) هو المرة الأولى التي عرف فيها الناس أهمية (بيروت) المتجددة لتجارة شرق البحر المتوسط. فقد أنشأت الولايات المتحدة قنصلية لها في (بيروت) في عام 1836أثناء الاحتلال المصري وأنشأ المجلس

---

(1) المصدر نفسه، المجلد الثاني، 47I.

(2) شليتجر. الأسر في السياسة. 181 ـ 184.

(3) محمد سعيد الأسطواني، مشاهد وأحداث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر 1256 ـ 1277 هجري الموافق 1840 ـ 1861 ميلادي. (دمشق، وزارة الإعلام 1994)، 131 ـ 132.

الأمريكي لمفوضي البعثات الأجنبية مكتبه الإقليمي في (بيروت) عام 1823، ليتبعه في عام 1866 إنشاء كلية (البروتستانت) السورية، وهي أصل الجامعة الأمريكية في (بيروت). وعند نهاية القرن التاسع عشر، أصبحت (بيروت) واحدة من أهم مدن موانئ الإمبراطورية العثمانية بعد أن كانت قرية كبيرة في بداية ذلك القرن[1].

عادت حدود الولايات إلى سابق ما كانت عليه قبل الاحتلال المصري العثماني تضمن منطلقين أساسيين من نظام الولايات السابق هما: المجالس الاستشارية للحكام والقيادة العسكرية الموحدة. وكلاهما كانا من الأمور التي فرضتهما حكومة الاحتلال على سوريا من قبل (إبراهيم باشا)، وكلاهما عملا على تقويض السلطة التي كانت بيد حكام الولايات سابقاً. واستوعبت الإدارة العثمانية الدرس جيداً من نماذج الحكام والمديرين المستقلين بشكل كبير في القرن الثامن عشر فأرادوا أن يخلقوا توازن قوى جديداً لمنع قيام السكان المحليين بالتمرد داخل قصور الحكام. وكان وجود منافس إقليمي واحد في مصر كافياً، ولم ترغب اسطنبول برؤية مراكز قوة متنافسة تنشأ في سوريا أو في العراق لتتحدى هيمنتها في الأراضي العربية.

وكان حكام الولايات العربية قد شكلوا في القرون الأولى من الحكم العثماني (دواوين غير رسمية، أو مجالس، لتلقي النصح منهم. وتكوّنت هذه المجالس الاستشارية من مندوبين عن قيادة السلطات الدينية المسلمة مثل قاضي القضاة و(نقيب) الأشراف وبعض الأعيان وقائد الإنكشاريين. استبدل هذا الترتيب بهيئة حكم جديدة للولاية، كانت تعرف باللغة التركية العثمانية باسم (المجلس)، وقد كلفتها الدولة بالشروع بالعمل بعد عام 1840. وأنشئت أولاً في الولايات السورية ثم طبقت في كافة المراكز الحضرية في الإمبراطورية بما فيها العراق. ومنحت المجالس صلاحيات إدارة الأوقاف ومساعدة الفقراء والأشراف على النقابات وتعيين رؤساء القرى(المختارين) في الولاية. ومثل (المجلس) أيضاً دور محكمة الاستئناف الخاصة بالقرارات التي تتخذها المحاكم الشرعية المحلية، والمحاكم التجارية فيما بعد، وذلك عند إنشائها في ستينيات القرن التاسع عشر.

وسيطرت هيئات حكم الولايات سريعاً على المهام التي كان يؤدّيها القاضي وفقاً للعرف المتداول. وبالرغم من هذه النتيجة، لم تواجه مؤسستهم سوى القليل من المعارضة أو ربّما

(1) ليلى ترزي فواز، تجار ومهاجرون في بيروت القرن التاسع عشر (كامبردج. مطبعة جامعة هارفرد 1983)، جينس هانسن، إنشاء عاصمة الولايات العثمانية. (أكسفورد. مطبعة جامعة أكسفورد، 2005).

لم تحدث أيّ معارضة من جانب السلطات الدينية، بشكل يختلف عن الحال الذي حدث أثناء الاحتلال المصري. ويمكن أن يعزى عدم وجود ردود أفعال،جزئياً، إلى التمثيل العالي الذي شغله العلماء في مجلس جميع الولايات السورية. بالإضافة إلى أن أعضاء الهيئة الآخرين هم من عائلات النخب نفسها التي يرجع لها العلماء. وكان النظام المصري قد سعى إلى تقويض السلطة التقليدية التي مثلها العلماء في المدن السورية. ففوضهم العثمانيون بمسؤوليات متزايدة في الحكم المحلي، حتى بدا كأنهم قللوا من سلطات المحاكم الدينية التي كانت لمدة طويلة مصدر قوة العلماء.

لدينا رؤيا عن كيف عملت مجالس الولايات في عهد التنظيمات، حسب ما حفظتها سجلات إجراءات مجلس دمشق من (تشرين الأول 1844 إلى تشرين الأول من عام 1845). اشتمل المجلس على اثني عشر عضواً وموظفاً واحداً. كانوا جميعهم مسلمين، وذوي أصول معروفة من عائلات بارزة في المدينة. ومن بين هؤلاء الاثني عشر عضواً هناك سبعة أعضاء يمكن القول بأنهم ينتمون للعلماء. وباختلاف آخر مع الهيئات المدنية التي أنشئَت أثناء الاحتلال المصري، لم يكن هناك تمثيل دائم لمسيحيي المدينة. على العكس من ذلك، كان المجلس المدني الذي اجتمع في بغداد عام 1846يتكون من ثلاثة وعشرين عضواً، خمسة منهم غير مسلمين. ولكن، مثلما كان الحال في (دمشق)، كان المسلمون في المجلس ينتخبون من صفوف العلماء والأعيان[1]. وكان المجلس، بشكل كبير، نادياً للأغنياء في كل من دمشق وبغداد. وتشير التقديرات إلى أن سبعة من أعضاء المجلس وكتابه يتحصلون على 6و46 بالمئة من ضرائب المزارعة في (الغوطة)، وهي الواحات الخصبة إلى الجنوب من المدينة. ومع ذلك، تظهر السجلات في دمشق بأن أول تجربة لإدارتهم لحكومة محلية حقيقة، إن لم تكن حكومة مندوبين، حاول الأعضاء أن يطبقوا العدالة في التعامل مع 506 حالات عرضت أمامهم وأن يحلوا لأنفسهم اللغة الغامضة في (هات شريف) عام 1839. وقد تعامل المجلس مع القضايا المتعلقة بغير المسلمين بحيادية عالية[2] ومثل الانقسام الذي ظهر فعلاً بين أعضاء المجلس في دمشق أوجه التصدع والتظلمات التاريخية الموجودة بين أعضاء مجلس أعيان المدينة. وهذا يعني أن أنماط السياسات الحضرية في المدينة

(1) سيلان. أصول العثمانيين، 113 ـ 117.

(2) إليزابيث تومسون. الإصلاحات السياسية العثمانية في الولايات: المجلس الاستشاري في دمشق 1844-1845، (1993) 457 ـ 475.

لم تحدث أيّ معارضة من جانب السلطات الدينية، بشكل يختلف عن الحال الذي حدث أثناء الاحتلال المصري. ويمكن أن يعزى عدم وجود ردود أفعال،جزئيّاً، إلى التمثيل العالي الذي شغله العلماء في مجلس جميع الولايات السورية. بالإضافة إلى أن أعضاء الهيئة الآخرين هم من عائلات النخب نفسها التي يرجع لها العلماء. وكان النظام المصري قد سعى إلى تقويض السلطة التقليدية التي مثلها العلماء في المدن السورية. ففوضهم العثمانيون بمسؤوليات متزايدة في الحكم المحلي، حتى بدا كأنهم قللوا من سلطات المحاكم الدينية التي كانت لمدة طويلة مصدر قوة العلماء.

لدينا رؤيا عن كيف عملت مجالس الولايات في عهد التنظيمات، حسب ما حفظتها سجلات إجراءات مجلس دمشق من (تشرين الأول 1844 إلى تشرين الأول من عام 1845). اشتمل المجلس على اثني عشر عضواً وموظفاً واحداً. كانوا جميعهم مسلمين، وذوي أصول معروفة من عائلات بارزة في المدينة. ومن بين هؤلاء الاثني عشر عضواً هناك سبعة أعضاء يمكن القول بأنهم ينتمون للعلماء. وباختلاف آخر مع الهيئات المدنية التي أنشئَت أثناء الاحتلال المصري، لم يكن هناك تمثيل دائم لمسيحيي المدينة. على العكس من ذلك، كان المجلس المدني الذي اجتمع في بغداد عام 1846يتكون من ثلاثة وعشرين عضواً، خمسة منهم غير مسلمين. ولكن، مثلما كان الحال في (دمشق)، كان المسلمون في المجلس ينتخبون من صفوف العلماء والأعيان[1]. وكان المجلس، بشكل كبير، نادياً للأغنياء في كلّ من دمشق وبغداد. وتشير التقديرات إلى أن سبعة من أعضاء المجلس وكتابه يتحصلون على 6و46 بالمئة من ضرائب المزارعة في (الغوطة)، وهي الواحات الخصبة إلى الجنوب من المدينة. ومع ذلك، تظهر السجلات في دمشق بأن أول تجربة لإدارتهم لحكومة محلية حقيقة، إن لم تكن حكومة مندوبين، حاول الأعضاء أن يطبقوا العدالة في التعامل مع 506 حالات عرضت أمامهم وأن يحلوا لأنفسهم اللغة الغامضة في (هات شريف) عام 1839. وقد تعامل المجلس مع القضايا المتعلقة بغير المسلمين بحيادية عالية[2] ومثل الانقسام الذي ظهر فعلاً بين أعضاء المجلس في دمشق أوجه التصدع والتظلمات التاريخية الموجودة بين أعضاء مجلس أعيان المدينة. وهذا يعني أن أنماط السياسات الحضرية في المدينة

(1) سيلان. أصول العثمانيين، 113 ـ 117.

(2) إليزابيث تومسون. الإصلاحات السياسية العثمانية في الولايات: المجلس الاستشاري في دمشق 1844 ـ 1845، (1993) 457 ـ 475.

لم تتغير، فقد وجدوا ببساطة سبيلاً جديداً[1] وحكمت مجالس المدن في قضايا كانت في السابق تعرض مباشرة على حاكم المدينة، مثل الالتماسات التي يقدمها القرويون من أجل إنصافهم من الانتهاكات التي يرتكبها متعهدو الضرائب الزراعية المسؤولون عن قراهم، وقد قلل هذا الأمر من سيطرة الحاكم المباشرة التي كان يمارسها على جميع القضايا السياسية والاقتصادية المحلية. بالإضافة إلى ذلك، سعت إصلاحات التنظيمات في اسطنبول بتحديد قوة الحكام العسكرية بإنشاء قيادة عسكرية مركزية. وأنشأ السلطان (عبد المجيد) جيشاً خامساً جديداً أطلق عليه تسمية (جيش أرض العرب)وجعل مقراته في (حلب)في عام1844. ثم نقلت فيما بعد إلى (دمشق)[2]. ثم أنشأ جيشاً سادساً في عام 1848ليحافظ على النظام في ولايات (البصرة) و(بغداد) و(الموصل)، و(الحجاز) فيما بعد. وأطلق عليه اسم (جيش العراق) أو الاسم البديل (جيش بغداد). وبالرغم من أن تشكيل الجيشين بحجم كبير للسيطرة على البدو وحماية الحجاج، إلا أن الجيش الخامس انتشر ضد المتمردين في (حلب) في عام 1850 ولإعادة فرض النظام في (دمشق) بعد اندلاع أعمال الشغب هناك في تموز من عام 1860 [3] وكان الجيشان بقيادة ضباط أتراك، إلا أن المجندين الناطقين بالعربية قد ملؤوا صفوف الجيشين. ووفروا مستوى كبيراً من الأمان لم يكن معروفاً في السابق في المنطقة لما لا يقلّ عن قرنين. وفي عام 1880هدأت الحدود الصحراوية في (سوريا) و(العراق). لكن التجنيد الإلزامي خلق استياءً لدى السكان المسلمين، ما يهدد استقرار نظام الولايات الذي طبقته إصلاحات (التنظيمات).

التنافر الطائفي على الأطراف

وصلت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في الولايات العربية خلال عهد التنظيمات إلى حدّ قطع العلاقات، وكان وقف التدهور في العلاقات الطائفية، في نظرة تاريخية متأخرة، قد خرج عن السيطرة العثمانية. ومع ذلك، ألقى المسيحيون خارج وداخل الإمبراطورية في حينها باللائمة على السلطات العثمانية لانهيارها. وألقى بعض سكان الإمبراطورية المسلمين باللوم على الخارجين على القانون الذين أثاروا المشاكل حيث ضغطت القوى الأوروبية على

(1) شليتجر، الأسر في السياسة، 53 و56.
(2) نورمان لويس، البدو والمقيمون في سوريا والأردن. 1800 ـ 1890(كامبردج.مطبعة جامعة كامبردج). 25 ـ 26.
(3) لويس، البدو والمقيمون، 28 ـ 30. فرجينيا أكسان، حروب العثمانيين (1700 ـ 1870). إمبراطورية محاصرة(هارلو، المملكة المتحدة، بيرسون لونغمان، 2007) 408 ـ 414.

الدولة العثمانية للدفع نحو تحسين الظروف التي عاش المسيحيون في ظلها ووضع ذلك في مقدمة جدول أعمال الإصلاح. وسيّست الهوية الدينية بشكل متزايد حيث اعتبر الكثير من المسلمين المكسب الذي حققه المسيحيون في عهد التنظيمات تقويضاً لدور المسلمين التقليدي المهيمن في المجتمع العثماني. وتعرض معظم سكان الولايات العربية لمستوى معين من التوترات المتداخلة طائفياً خلال العقود التي تلت انسحاب المصريين من سوريا، لكنهم ثاروا أولاً في الجبال الممتدة على أطراف الولايات العربية الأساسية.

واجهت الحكومة العثمانية بشكل دائم صعوبة في التحكم بمنطقتين كليّاً أو جزئيّاً في حدود الولايات العربية: لبنان وكردستان. وكلاهما يحتوي تضاريس وعرة، ومثلما أشار (فيرناند براودل) بأن سكان جبال حوض البحر المتوسط صعب حكمهم[1] وتبنت الدولة العثمانية في كلا المنطقتين سياسة الحكم غير المباشر بمنح قادتهم المحليين حكما ذاتيّاً، للدروز في لبنان ولقادة العشائر الكردية المتواجدة في الجبال الممتدة على طول الحدود بين الإمبراطورية و(إيران). وحين حاولت اسطنبول تغيير الحكم غير المباشر إلى حكم مباشر في فترة التنظيمات، اصطدمت المصالح السياسية المحلية مع طموحات الدولة المركزية. وسمح وجود جيش حديث لأولئك الموجودين في بلاط السلطان أن يتخيلوا قدرتهم على فرض الإرادة الإمبراطورية بالقوة على منطقتين متمردتين تاريخيّاً، بدلاً من المزج بين الإكراه والتعاون الذين كان معمولاً به في الماضي. ومع ذلك فإن مثل هذه الإجراءات كانت لها عواقب لم يتوقعها حكام اسطنبول.

بالإضافة إلى التوتر الحاصل بين الدفع نحو المركزية وتقاليد الحكم الذاتي، تغير واقع الأوضاع السياسية والاقتصادية في كلا المنطقتين. وأدت هذه التغيرات إلى إبطال الترتيبات السياسية التي كانت تحكم علاقات الجماعات الدينية المتنوعة في الماضي. وأخذت الصراعات التي كانت تصل للمواجهات العسكرية بين القوى المضادة للحكم المركزي والحكم الذاتي المحلي بعداً طائفيّاً كمخطط فرعي في عمل أدبي كبير. كانت السمات الطائفية للتمردات هي التي تشبث بها المراقبون الأجانب، الأوروبيون والشمال أمريكيون، كأسباب أساسية. وأشعلت التطورات المحلية الشرارة الأولى للعنف في لبنان وكردستان، ولكن حين تفاقمت حدة الأزمات ازدادت الضغوط الخارجية وتعمق الشرخ بين الطوائف الدينية. وبسبب الترابط بين الاثنين، يفترض (أسامة مقدسي) بأن الطائفية نفسها هي نتاج فرعي (للحداثة) حيث

(1) براودل، البحر الأبيض المتوسط، المجلد الأول، 34 ـ 41.

حاول سكان لبنان أن يحققوا لأنفسهم مكاناً في هذا النظام العالمي السريع التغير وذلك باعتمادهم فئات الهوية التي كانت البعثات والدبلوماسية الغربية تحظى بها[1]. في الوقت الحاضر، يشغل لبنان مساحة أصغر من ولاية (كونيكتيكت) في الولايات المتحدة، لكن (لبنان) التاريخ الذي كان العثمانيون يسمّونه باسم (جبل الدروز) والذي لا يزال صغيراً، يتكون من الجبال الممتدة شرق وجنوب بيروت، ومن سلاسل الجبال الشاهقة الممتدة مع السهل الساحلي الضيق بموازاة الساحل، وبهذه التضاريس الوعرة يصعب على الدخلاء إخضاعه أو السيطرة عليه. شنّ العثمانيون حملات ناجحة ضد حاكمها (أمير الجبل) في عام 1585 وفي عام 1634، وبدلاً من مواجهة أمراء الجبل واستمرار إظهار القوة، تمثلت سياسة اسطنبول في اختيار رئيس الأسرة المهيمنة في المنطقة ليكون أميراً ومنحه الشرعية من خلال موافقة إمبراطورية على تسنمه المنصب. وبالرغم من أن قبائل الجبل المختلفة كانت في احتراب دائم فيما بينها، إلا أن فكرة سلام السلطان قد سادت واتباعهم لطريقة الحكم غير المباشر، سعى العثمانيون ببساطة إلى استبدال (بشير الثاني)، الذي نُفي مع أسياده المصريين في عام 1840، بعنصر آخر من العائلة نفسها بدلاً من إعادة التفكير بسياستهم تجاه لبنان.

اختار السلطان (عبد المجيد) (بشير قاسم)، الذي أطلق عليه المؤرخون اسم (بشير الثالث)، من قبيلة (الشهاب) نفسها لمنصب الأمير. ولا نعلم إن كان سلفه أو لم يكن مسيحياً بالسر، إلاّ أن (بشير الثالث) كان متواصلاً علنيّاً مع الكنيسة المارونية. وربما لم يكن هذا الأمر ذا أهمية في القرن الثامن عشر، لكن قادة قبائل الدروز رفضوا الاعتراف بسلطته وطالبوا السلطان بتعيين (درزي) ومن عشيرة مختلفة، وكان (الجمبلاطيون) هم العائلة الأكثر ذكراً دائماً. وكان هناك مبرر لخوف كبار (الدروز) من أن يلعب أحد المسيحيين دوراً سياسيّاً مهيمناً في المنطقة. وكانت ثروات الطائفة المسيحية المارونية قد تحسنت في القرن التاسع عشر، وكان التوازن بين الطوائف الدينية المتنوعة غير مستقر. وازداد عدد السكان الموارنة بنسبة أسرع من نسبة الدروز وأدى ذلك إلى خلق تنافس على امتلاك الأرض. فبدأ الفلاحون الموارنة بالاندفاع نحو الجنوب من منطقة (كسروان)، التي كانوا يتقاسمونها تاريخيّاً مع القبائل الشيعية، ولكن سيطروا عليها حين ازداد عددهم في العقود الأخيرة، إلى منطقة (المتن)، التي كان يتواجد فيها الموارنة والدروز لقرون، وأبعد من ذلك إلى (الشوف) جنوباً

(1) أسامة مقدسي، ثقافة الطائفية: مجتمع، تاريخ، عنف في لبنان القرن التاسع عشر(بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2000).

حيث كان الدروز، تاريخياً، هم الجماعة المهيمنة هناك. بالإضافة إلى أن لبنان قد أصبح المصدر الرئيس للحرير، وقد أغنت هذه التجارة بشكل غير متناسب الطائفة المارونية التي كان أبناؤها ينتجون ويتاجرون بالحرير. وحين أصبح بعض الموارنة أغنياء، سعوا للسلطة السياسية لتناسب قوتهم الاقتصادية.

وبعد أن أصرت الحكومة العثمانية على إعادة الوضع العام إلى ما كان عليه قبل الاحتلال المصري، رفضت التراجع عن اختيارها لـ(بشير قاسم) رغم معارضة أمراء الدروز. وساند الكثير من عوام الموارنة ذلك القرار بينما لم تتدخل شخصياتهم البارزة ورجال الدين في اختيار العثمانيين خوفاً من الإخلال بتوازن القوة التقليدي في الجبال. فظهرت معضلة عدم استعداد أيّ من الطرفين للتنازل. وسرعان ما تحوّل النزاع السياسي إلى نزاع طائفي بمقاتلة الدرو للموارنة في دورة متصاعدة من الانتقام المتبادل. ساهم العداء المتنامي بين الطائفتين الدينيتين في دفع القوى الأوروبية للضغط على العثمانيين للتدخل من أجل فرض النظام.

وأثناء التفاوض على ما يجب فعله لاحقاً، طالب البريطانيون بتمثيل الدروز بينما تح النمساويون، باعتبارهم قوة كاثوليكية، في صالح الموارنة. وكلاهما أجبر العثمانيين على حل تقسيم الجبال اللبنانية إلى شطرين سياسيين، واستخدام الطريق الرابط بين بيروت ودمشق كحد فاصل بينهما من الشمال للجنوب. في الشمال، يكون الحاكم المحلي، الذي اصطلح على تسميته بـ(القائم مقام)، (مارونياً)، بينما في الجنوب يكون الحاكم المحلي (درزيّاً). ويتم تعيين كلا الحاكمين من قبل السلطان الذي يختارهما من قائمة أسماء تقدمها له الطائفتان الدينيتان. بالمقابل، كلاهما يكونان مسؤولين أمام حاكم (بيروت). بالإضافة إلى ذلك، وبسبب وجود أقلية مسيحية مارونية كبيرة في الشطر الجنوبي، أنشئ منصب نائب (الوكيل) مع النص على أن يتقلد هذا المنصب شخص (ماروني). وتلقى منصب (قائم المقام) ترتيبات جديدة في عام 1845، لكن لم يطرأ أيّ تغيير على الأسس العامة[1] وظهرت الطائفية السياسية في لبنان لأول مرة.

وكما هو حال لبنان، كان للعثمانيين سياسة ثابتة في (كردستان) وذلك بمنح قادتها المحليين، الذين عرفوا باسم «مير» حكماً ذاتياً كاملاً تقريباً. وهذه وسيلة سياسية حيث

(1) لبنان المضطرب في القرن التاسع عشر، انظر ليلى ترزي فواز، بمناسبة الحرب، الحرب الأهلية في لبنان وسوريا عام 1860(بيركلي. مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1994)، مقدسي، ثقافة الطائفية.

إن مجندي القبائل الكردية والذين كانت غالبيتهم من المسلمين السُنة، قد ساعدوا على دعم الجيش العثماني النظامي في حملته على الحدود الإيرانية. وأدرك العثمانيون في التخطيط الاستراتيجي الأكثر إقناعاً أن السيطرة على المنطقة، التي حكمها أقل فترة، ستكون تكاليفها كبيرة.

ولكن، مع الجيش المصري في سوريا عام 1832، أجرى العثمانيون الحسابات السياسية حيث كان يجب تأمين الجزء الكردستاني المحادد لسوريا لئلا ينزلق إلى مجال التأثير المصري. وتبين أن التحول في السياسة مكلف لتأمين المنطقة لفترة طويلة.

اختار العثمانيون التحرك أولاً ضدّ إمارة (بوتان) الكردية، والتي امتدت إلى شمال وغرب مدينة الموصل في الأراضي التي تقع في الوقت الحاضر في المثلث التركي العراقي السوري. وقد كانت واحدة من المناطق الأكثر سهولة في الوصول للإمارات الكردية لوقوعها بين معسكر بلدة (ديار بكر) و(الموصل). وبعد حملة طويلة جداً تمكن العثمانيون من السيطرة على (قيصري)، عاصمة (بوتان) في عام 1838 وأجبروا أميرها (بدرخان) على اللجوء إلى الجبال القريبة. ولكن، بهزيمة الجيش العثماني في (نصيب) في العام اللاحق، تراجع الوجود العسكري العثماني في (كردستان). وبزوال التهديد المباشر لانتقام العثمانيين، نزل (بدرخان) من الجبال ودخل مرة أخرى إلى عاصمته وهو يحمل ضغينة واضحة على أسياده السابقين في اسطنبول[1].

كان الوضع في كردستان غير مستقر تماماً في أربعينيات القرن التاسع عشر حين دخل مبشرو الأبرشية إلى المنطقة وبدؤوا بهداية المسيحيين (النسطوريين)، الذين عرفوا فيما بعد بـ(الأشوريين). وبالرغم من إجادتهم التحدث باللهجة (الآرامية) أكثر من الكردية، إلا أن (النسطوريين) كانوا يشبهون جيرانهم الأكراد ثقافياً واجتماعياً. وكانت قبائلهم المسلحة والمستقلة بقوة في علاقة تبعية مع أمير أو أكثر من الأمراء الأكراد. وكما هو حال قبائل الدروز والموارنة في لبنان كان المسلمون الأكراد ورجال القبائل المسيحية في تحالف دائم خلال العقود التي سبقت (التنظيمات)، فقد ساعد المحاربون النسطوريون (بدرخان) في حصار(قيصري) ولكن كما حدث في لبنان، زعزعت التطورات العالمية استقرار الأوضاع

(1) مارتن فان برونسين، الأغا والشيخ والدولة، بنية كردستان السياسية والاجتماعية (لندن، مطبعة زد، 1992)177 ـ 180.

المحلية. شعر الرئيس الروحي للكنيسة النسطورية الملقب بـ(مار شمعون) بتصاعد التأثير الروسي وتراجع التأثير العثماني في الحدود الجبلية التي تربط الإمبراطوريات الثلاث: العثمانية والروسية والإيرانية. ولهذا رحب بوصول المبشرين البروتستانت إلى كردستان كحلفاء أساسيين وللارتباط بالقوى الأوروبية. وبعد أن تشجع بوجودهم نادى (مار شمعون) بانتزاع سلطة قادة عشيرة النسطوريين التقليديين. واعتبر الأكراد ذلك إخلالاً بالتوازن التقليدي وتهديداً لهيمنتهم السياسية على المنطقة.

ووصل التطوران إلى أوجهما في منطقة (تياري) التابعة لإمارة (هكاري)، التي تقع اليوم جنوب شرقي تركيا، في عام 1843، حين توقف عشائر النسطوريين عن دفع الجزية لأميرهم الكردي بتحريض من (مار شمعون). وبعيداً عن هذا الحدث، بنى المبشرون الأمريكان مدرسة على قمة تل يشرف على الوادي الذي أسفله. فاعتقد الكرد أن هذا البناء قلعة واعتبروه إشارة إلى استعداد النسطوريين للحرب. فاتجه أمير(هكاري) إلى (بدرخان) طالباً الدعم فحرك الأخير رجاله إلى المنطقة. وتلا ذلك تعرض القرويين النسطوريين إلى مذبحة كبرى راح ضحيتها عدة آلاف منهم. وأعلم المبشرون الأمريكان السفير البريطاني في اسطنبول بالأوضاع السياسية المضطربة في كردستان واعتبروا ذلك نموذجاً آخر على استمرار تعصب المسلمين ومقاومتهم للإصلاح. وكان هناك ضغط شديد من المملكة المتحدة وفرنسا على الدولة العثمانية للتحرك ضد (بدرخان)، وتحرك العثمانيون ضد (بدرخان) وهزموه في عام 1847. ونفي (بدرخان)، ودمرت قوة إمارة (بوتان) في نهاية المطاف[1] ولم تهدأ التوترات بين القبائل الكردية وجيرانهم المسيحيين من الآشوريين والأرمن في الجبال الواقعة جنوب شرقي تركيا وأدى اندلاع الصراع مرة أخرى في العقد الأخير من القرن إلى نتيجة مأساوية للطوائف المسيحية.

العنف الطائفي في المركز

في العقود الواقعة بين غزو نابليون لمصر في 1798 والاحتلال المصري لسوريا عام 1832، حدث تغيير في النظام الاجتماعي القائم في مدن العالم العربي، إن لم نقل تفتيتاً. وكان الدليل الأول على هذا الأمر اشتداد الصراع الطبقي في المدن السورية حيث حدث اضطراب

(1) مارتن فان برونسين، الأغا والشيخ والدولة، بنية كردستان السياسية والاجتماعية (لندن، مطبعة ز، 1992)، 177 ـ 182. أوزغلو، شخصيات بارزة من كردستان.70 ـ 72.

في حلب عام 1819 وفي دمشق عام 1831. وبدأت علامات التصدع الطائفي بالظهور أيضاً. ووصلت شائعات الأحداث الجارية في (لبنان) و(كردستان) إلى سكان دمشق وحلب والموصل وبغداد، واختلفت روايات ما حدث عند المسيحيين والمسلمين. وساهمت البيئة الاقتصادية المتغيرة هي الأخرى في الانقسام الديني الجاري.

وبسبب ارتباط الهلال الخصيب المحكم بالاقتصاد العالمي، ازدادت رغبة الكثير من التجار المسيحيين البارزين في أوروبا للاستفادة من الفرص الجديدة. ونتيجة لذلك، سادت المسلمين فكرة مفادها أن المسيحيين قد أثروا على حساب المسلمين. علاوة على ذلك، فإن فرض التجنيد الإلزامي على المسلمين وعدم فرضه على غير المسلمين أشعر المسلمين بعدم عدالة النظام الجديد. أضف إلى ذلك الإحساس بالأذى الشخصي بين أوساط المسلمين، انطلق الكثير من المسيحيين في أجواء (التنظيمات) المتحررة واستغلوا تخفيف القيود التي سبق أن فرضتها عليهم الدولة ليبنوا كنائس جديدة ويقيموا احتفالات علنية، ليشيروا إلى تحسن أوضاعهم المادية والمعنوية. فكانت النتيجة ازدياد غضب المسلمين الذي يغذيه استياؤهم بينما لم يبالِ المسيحيون ورجال الحكومة بسخطهم. وكانت فقط قد أخذت حيز إشاعة بأن الأمر سيؤدي إلى الانفجار.

وحدث أول تمرد حضري هزّ الولايات العربية في عهد (التنظيمات) في (حلب) الذي لم يكن مفاجئاً بسبب ماضي المدينة السابق. بدأ التمرد باحتجاج ضد التجنيد الإلزامي في 17تشرين الثاني من عام 1850 أثناء احتفال المسلمين بـ(عيد الأضحى)، بعد إشاعة متداولة أفادت بأن السلطات العثمانية ستبدأ بالتجنيد الإلزامي بعد عطلة العيد. وازدادت مخاوف المدينة من مشروع التجنيد بعد أول تعداد لذكور المدينة قام به العثمانيون، والذي كان قد أكمل توّاً في حينها. في عهد الاحتلال المصري، كان (إبراهيم باشا) هو أول من عمل تعداداً لذكور المدينة ثم جندهم. وبالرغم من ادعاء السلطات العثمانية بأن هدف التعداد كان من أجل تحديد المشمولين بدفع الضرائب الجديدة، التي كانت تعرف محلياً بالـ(ويركي) إلا أن معظم سكان (حلب) شكوا بنوايا العثمانيين في اتباع أسلوب المصريين نفسه والقيام بالأمر نفسه. وكان عدد المحتجين الحقيقي، حسبما قيل في حينها، غير دقيق. فقد ذكر أحد الأعيان المتحمسين وهو يرزح تحت حصار المتمردين بأن عدد المشاركين قد بلغ ثلاثين ألفاً[1]. بينما ذكرت إحصائية حذرة أخرى بأن عدد المشاركين قد بلغ عدة مئات من الرجال. واتفقت آراء

(1) اسطنبول الأرشيف العثماني، 5/12185.

جميع الإحصائيات بأن الجموع بدأت بالتجمهر في الأحياء الشرقية من (بنكوزة)، (القارلق) و(باب النيراب)، هذه المناطق التي ارتبط اسمها طويلاً بالإنكشاريين والتي انطلق منها متمردو عام1819.وحالما تجمعوا، زحف المحتجون إلى مقر إقامة حاكم المدينة (مصطفى ظريف باشا)الذي ادعى فيما بعد بأنه كان يملك جنوداً قليلين جدّاً فلم يستطع تفريق الناس المتجمهرين[1]. بينما ذكر رواة الأحداث المسيحيون بأنه قد جبن وراء الأبواب ورفض تفريق المحتجين حينما لم يكونوا قد أصبحوا جموعاً غفيرة[2] ثم تحركت الجموع نحو دار(عبدالله البابنيسي) الذي كان رئيساً غير رسمي للإنكشاريين السابقين منذ الاحتلال المصري للمدينة. وهناك هتفوا بمطاليبهم «لا تجنيد.لا ضرائب» فرفض (عبدالله باي) قيادة المحتجين. ولكن مقولته المبهمة لهم: «أنتم تعرفون ماذا تفعلون»، مثلما نقلها العديد من المصادر المعاصرة، والتي فسرها (الطباخ) مؤرخ بدايات القرن العشرين في المدينة بأنه قد أعطى الضوء الأخضر للمحتجين للقيام بالخطوات التالية[3].

فبدأت الجموع بنهب دكاكين سوق المدينة الرئيس. واستمر الشغب بنمط مكتسب بجدارة من الثورات السابقة، ولكن في خروج عن التقليد، صب المشاغبون جام غضبهم على الأحياء ذات الأغلبية المسيحية مثل (الجديدة) والـ(صليبة) والتي بدؤوا بنهبها وسلبها. ولم تتفق المصادر على العدد الحقيقي للقتلى. وظهرت إحصائية عثمانية في عام 1851 لتعلن أن عدد القتلى الكلي كان عشرين قتيلاً[4] وأعلن القنصل البريطاني (أوغسطس ويليام ويري) في (حلب) بأن عدد القتلى كان ثمانية عشر مسيحيّاً، بينما أعلن الأسقف الماروني (بولس أروتين) بأن عدد القتلى كان سبعة رجال فقط حين بدأت أعمال الشغب ولكن كان هناك ثلاث مئة جريح آخرين بينهم نساء. ثم كتب بعد ذلك بأن سبعين شخصاً قد ماتوا متأثرين بجراحهم[5] وبعد سنة حصرت السلطات العثمانية في حصيلة أخيرة أجملت الأضرار بدمار ست كنائس و668 منزلاً وست وثلاثين دكاناً نهبت ودمرت جزئيّاً[6]. فقد مارس المشاغبون

(1) أكسان، حروب العثمانيين 1700 ـ 1878، 418 ـ 422.
(2) اسطنبول،الأرشيف العثماني، 10/13185.
(3) الطباخ، أعلام، المجلد الثالث، 439.
(4) اسطنبول (بي. أو.أي.) الأرشيف العثماني،6121.
(5) لندن، وزارة الخارجية، رسالة (ويري) إلى (روز) بيروت، المؤرخة في الثاني من تشرين الثاني 1850. لندن، قرائلي أهم الحوادث، 85.
(6) اسطنبول، (بي أو. أي.) الأرشيف العثماني 7/13493.

التمييز على أهدافهم. حيث إنهم لم يتعرضوا للكنائس القديمة والفقيرة فقط بل ولم يهاجموا المسيحيين الفقراء الذين كانوا يسكنون في أحياء ذات طبيعة دينية مختلطة. ومثل انتفاضة 1819، فسرت أسباب الانتفاضة تفسيراً طبقياً. ولكن لأن جميع الأهداف التي استهدفها غضب الغوغاء كانت مسيحية، فقد كانت الطائفية هي التفسير الأساسي الذي رجحه أولئك الذين شهدوا أعمال العنف.

في اليوم التالي، استمرت أعمال الشغب، كما أفادت التقارير، بعد أن انضم بدو (عنزة) إلى المنتفضين المحليين. وفي ذلك الوقت، فرَّ معظم مسيحيي المدينة تقريباً إلى (الخانات التجارية) الآمنة الخاصة بالمدينة. وآوى المسلمون أصدقاءهم وجيرانهم من المسيحيين كما هو الحال في معلم المدرسة وكاتب اليوميات (نعوم بخقاش)[1] وفي يوم الجمعة، بداية اليوم الثاني من أعمال الشغب، زارت مجموعة من الشخصيات المسلمة البارزة، وبحماية جنود وفرهم (عبدالله باي)، الأحياء التي تعرضت للنهب والسلب وحثوا الناهبين على العودة إلى منازلهم. وبعد أن أعادوا الهدوء جزئياً إلى المدينة، وافقوا على تقديم مطالب المنتفضين إلى (مصطفى ظريف باشا). وأرسلت الرسالة الأصلية مرفق معها ترجمة تركية إلى (الباب العالي) بينما كان الحاكم والكثير من نخب المدينة ينتظرون في الثكنات العسكرية. وبقي معظم المسيحيين في (خانات) المدينة وراء البوابات المقفلة والأسوار المنيعة. وساد المدينة هدوء غير سهل في الأسبوعيين التاليين. هجر المسيحيون الشوارع وتجمع الحاكم ومعظم الشخصيات البارزة في الثكنات العسكرية مع حامية البلدة حيث ظل رجال (عبدالله) يجوبون الشوارع في دوريات لمنع تكرار عمليات النهب. ووصلت التعزيزات بعد طول انتظار في 2 تشرين الثاني من عام 1850 والتي زحفت من (الإسكندرونة) وكانت ترافقهم قطع قليلة من المدفعية الجديدة التي كانوا قد استلموها من بريطانيا. وأفادت بعض التقارير أن العمليات الحربية بدأت يوم الخامس من شهر تشرين الثاني. بينما أفادت تقارير أخرى بأنها قد بدأت يوم السابع من الشهر ذاته. ولكن الوصف العام للأحداث كان واحداً: «طلبت الحكومة من المنتفضين الاستسلام، وحينما رفضوا أطلقت المدفعية وابلاً من قذائفها على الأحياء الشرقية من المدينة[2] وكانت هذه الأحياء هي ذاتها التي نهبت قبل واحد وثلاثين عاماً خلال قمع انتفاضة عام 1819.

(1) بخقاش، أخبار حلب، المجلد الثاني، 208.

(2) اسطنبول، (بي أو. أي.) الأرشيف العثماني، 5/13185.

وبعد القصف المدفعي التمهيدي، نشبت معركة من بيت إلى بيت. وفي يوم الثامن من تشرين الثاني من عام 1850 انتصر العثمانيون. فكتب القنصل البريطاني (ويري): «بعد إخضاع المتمردين وتدمير وحرق الأحياء التي كانوا يسكنونها، ساد الهدوء التام جميع أرجاء المدينة»[1]. ثم كتب (ويري) بأنه قد أعلم بمقتل ألف شخص وجرح خمس مئة آخرين من جراء الهجوم العثماني، بالرغم من تنبيهه بأن هذه الأرقام مبالغ بها. ثم أضاف قائلاً: «إن هذا الدرس سيعمل على جعل المسلمين في شمال سوريا عموماً يطيعون تلك الحكومة بدلاً من تلك الحكومة المتساهلة مع هؤلاء البرابرة»[2]. وأعلنت التقارير الواصلة إلى اسطنبول بأن السلام قد أعيد إلى المدينة يوم التاسع من تشرين الثاني من عام 1850. وأرسلوا أيضاً إحصائيات بالخسائر التي أجملوها بـ(3400 قتيل، 1500 فروا من المدينة، والقبض على 230)[3] وكان خسائر العثمانيين طفيفة جداً مقارنة بخسائر الجهة المقابلة، ولكن العثمانيين، الذين كانوا يمتلكون المدفعية، أعلنوا فيما بعد بأن مجمل خسائرهم هي: 27 قتيلاً و92 جريحاً[4] وكان من المفترض أن تقرع أعمال الشغب في (حلب) أجراس التحذير من أن الأوضاع في سوريا آخذة بالتدهور. بدلاً عن عزوهم غضب العامة من الناس إلى تفسيرات عادية. ولو أخذوا بمراسلات (مصطفى ظريف) كنموذج لعرفوا أن الانتفاضة كانت ببساطة تذكيراً للعثمانيين بـ«الطبيعة المتمردة لسكان الأراضي العربية». فقد سبق للناس أن ثاروا، بعد كل شيء، في (حلب) عام 1819 وطردوا حاشية الحاكم خارج المدينة. ومثلما حدث في عام 1850، لم يستتب النظام إلا بالقوة فقط. بالطبع، في عام 1819 تحالف فقراء المسيحيين والمسلمين ضد قوات الحاكم، وحينها لم يهاجم المنتفضون الأحياء المسيحية. وربما لم يكن المراقبون البريطانيون على علم بما حدث في المدينة عام 1819، فعزوا أعمال الشغب التي حدثت في عام 1850 إلى التعصب الديني الفطري للمسلمين. وفضلت تقارير المسيحيين إلى اسطنبول التفسير القائل بأن المسلمين شعروا بالغيرة من الحريات الجديدة التي حصل عليها المسيحيون فأرادوا أن يعيدوا النظام الاجتماعي إلى ما كان عليه قبل (التنظيمات) لمصلحتهم.

في عام 1853، دخلت الإمبراطورية العثمانية في حرب مع روسيا بالرغم من حلفها مع فرنسا

---

(1) اسطنبول (بي. أو. أي.)، 3526.

(2) لندن، وزارة الخارجية 2/861 من(ويري) إلى (كاننغ)في الثامن من تشرين الثاني 1850. 32. لندن، وزارة الخارجية 107/226.

(3) اسطنبول (بي. أو. أي.) الأرشيف العثماني 3/13495.

(4) اسطنبول،(بي. أو. أي.) الأرشيف العثماني 13304.

والمملكة المتحدة، واعتبر المؤلفون المسلمون هذه الحرب نموذجاً آخر على انتهاك المسيحيين لأراضي المسلمين. وشكك موظفو القنصلية البريطانية في المدن الروسية بتعاطف المسيحيين السري لروسيا[1] ولكن كاتب اليوميات المسيحي (نعوم بخقاش) في (حلب) سجل تمنياته بالنصر للسلطان في «جهاده» ضد «إمبراطور روسيا، عدو السلام»[2]. وكردّ جزئي لجميل بريطانيا في مساعدتهم في حرب القرم، أصدر السلطان (عبد المجيد) (مرسوماً إصلاحياً) في 18 شباط من عام 1856. وبخلاف مرسوم عام 1839، كانت الوثيقة الجديدة صريحة جداً في تحديد حقوق سكان الإمبراطورية غير المسلمين. وتضمنت إلغاء كافة الضرائب الخاصة، وحق عرض أيّ نزاعات مع المسلمين على المحاكم المختلطة وليس على المحكمة الشرعية، إقامة الحكم الداخلي الرسمي للطوائف غير المسلمة، ضمان المساهمة في مجالس المدينة والمجالس البلدية، وإلغاء التفريق بين رعايا السلطان» حسب الدين أو اللغة أو العرق في الوثائق الإدارية.[3] وتضمنت أيضاً ضمان أهلية الاختيار للتجنيد الإلزامي لشباب جميع الطوائف الدينية. وكان غير المسلمين، دون أدنى شك، أقل حماساً لتلقي الحرية الجديدة حيث لم يكن التجنيد الإلزامي لغير المسلمين قد فرض عليهم حتى عام 1909 حيث خيروا بين التجنيد الإلزامي أو شراء إعفائهم منها بدفع ضريبة جديدة عرفت (ببدل العسكرية)[4] ولربما لم يكن الأمر من قبيل الصدفة أن يحدد بنسبة الجزية نفسها التي كانت قد ألغيت رسميّاً.

كان الفرق في استقبال المرسوم الجديد بين الطوائف الدينية المتنوعة شديداً. حيث سجل (محمد سعيد الأسطواني) بأن المرسوم قد وصل إليه، مثلما وصل لأعضاء مجلس دمشق في 12 آذار من عام 1856، وردّاً على ذلك «شحبت وجوه جميع المسلمين كشحوب الموتى ودعوناه سبحانه وتعالى أن يعلي رفعة الدين وينصر المسلمين فلا حول ولا قوة إلا باللّه سبحانه وتعالى[5] ثم امتدح حاكم المدينة(سعيد باشا) بمعارضته للقناصل وصنائعهم ولبطريرك الأرثوذوكس رافضاً منح المسيحيين ما أرادوا، وحتى المطالب التي جاءت وفقاً لأوامر سلطانية جديدة[6]. وعلى النقيض من ذلك، كتب (بخقاش) في مدخله

(1) لندن، مكتب التسجيل العام، وزارة الخارجية 4/861 (ويري إلى روز 26تشرين الثاني 1853).
(2) بخقاش، أخبار حلب، المجلد الثاني 385.
(3) أكرم خاطر، مصادر في تاريخ الشرق الأوسط الحديث.(بوستن، هوغتن مفلن. 2004)، 14 ـ 18.
(4) أوفوك غولسوي (اسطنبول، سيمورغ، 2000).
(5) الأسطواني، مشاهد وأحداث، 162.
(6) راجع المصدر نفسه 153 ـ 154.

عن أحداث 2 ـ 8 آذار من عام 1856 بأن القنصل الفرنسي في حلب قد تلقى استقبالاً كبيراً لحضوره المناسبة ودعيت الشخصيات المسيحية البارزة للحضور، واحتفل الجميع بشكل رسمي بمرافقة عزف فرقة موسيقية لأنغام غربية[1] كان المرسوم، وفقاً لرأي (الأسطواني) و(بخقاش)، قد رسم بداية لعهد جديد، ولكن هل يعني ذلك العهد مستقبلاً مشرقاً أم مظلماً، ذلك مرتبط بمنظور كل منهما.

ونتيجة لضغط الأوروبيين من أجل مساواة المسيحيين، كان السلطان (عبد المجيد) يفقد ولاء نخب المسلمين الذين كان لهم دور في بقاء الأراضي العربية عثمانية لأسلافه. وفي جوّ مشحون بالضغط الطائفي وفقدان الثقة، انتشرت الشائعات المهددة بنذر شؤم تهلك المسلمين والمسيحيين. وشاعت في أوساط المسيحيين قصة تتلخص بنية المسلمين افتعال مؤامرة ليثوروا لكي يقتلوهم. بينما كان لدى المسلمين تقارير عن مؤامرات يقوم بها المسيحيون المحليون بعملهم كطابور خامس لغزو وشيك تقوم به إحدى القوى الأوروبية. وفي هذا المزيج المضطرب من الشائعات، وصلت الأخبار عن أحداث حقيقية تجري في لبنان، والتي حين ندققها في مصانع الشائعات لكل طائفة سنجد أن هذه الأخبار جاءت لتؤكد أحلك المخاوف المتوقعة. اقترن ازدياد الطلب على الأراضي بين أوساط الفلاحين الموارنة في مقاطعة (كسروان) مع فهمهم لما وعد به (مرسوم الإصلاح) لعام 1856 ما دفعهم للتحريض ضد أمرائهم الإقطاعيين (شيوخ الموارنة). وفي شهر كانون الأول من عام 1858، تولى راعي بغال اسمه (طانيوس شاهين) مسؤولية التحريض، الذي سرعان ما تحول إلى ثورة ضد النظام الإقطاعي. فاحتشد الفلاحون تحت قيادة (شاهين) الذي فرض سيطرته على معظم قرى(كسروان) في صيف 1859.

وبالرغم من قلة العنف الجسدي الموجه ضد كبار عوائل الإقطاعيين، إلا أن الدمار الكبير لحق بأشجار الزيتون والتوت وسرقت المحاصيل الزراعية من أراضي الإقطاعيين. ونجح الثائرون في طرد معظم العائلات المارونية البارزة خارج المقاطعة ليلجؤوا إلى بيروت بحثاً عن الأمان. ولشعوره بتنامي روحية النصر بسبب التفاف الفلاحين الموارنة حوله، تحرك (شاهين) ورجاله نحو المنطقة المختلطة السكان دينيّاً في (المتن)، وفي بداية ربيع عام1860، أعلن بأنه سيدافع عن الفلاحين الموارنة ضد ملاكيهم الدروز. ولكن حينما بدأ الفلاحون الموارنة بالتحريض في بلد الدروز، حذر بعض الفلاحين الدروز لما يعتبرونها أعمالاً عدائية مسيحية

(1) بخقاش، أخبار حلب المجلد الثاني، 32.

متنامية وساد القتل الفردي المتبادل بين الطرفين بشكل متزايد. وما بدأ كثورة شعبية أساساً، سرعان ما تفكك إلى حرب أهلية طائفية[1].

في شهر(مايس) نشبت معارك مفتوحة بين الطائفتين في منطقة (المتن) وسط (لبنان). وحين جاء مسيحيون مسلحون من بلدة(زحلة) ذات الأغلبية الكاثوليكية المليكانية لمساعدة الفلاحين المسيحيين في الجبال، هاجمت قوة مشتركة من الدروز والشيعة من وادي البقاع بلدة(زحلة) في 18 حزيران من عام 1860 واحتلوا المدينة سريعاً وأوقعوا الكثير من القتلى من المسيحيين. وبعد فترة وجيزة، سيطرت قوات الدروز على بلدة (دير القمر)، مقر إمارة (الشهابيين)، ونهبتها، وكانت كلا البلدتين تمثلان رمز الثراء والنفوذ المسيحي في (لبنان)، ومثل تدميرهما صدمة في جميع أنحاء المنطقة، بالإضافة إلى فرار آلاف اللاجئين المسيحيين إلى الساحل[2] وأدت الشائعات المنبثقة من منطقة الصراع إلى خلق الظروف المؤاتية لتمزق أكبر في العلاقات الطائفية في دمشق.

في يوم التاسع من تموز عام 1860، بدأت أعمال الشغب في دمشق واستمرت ثمانية أيام. وكانت فترتها وشدتها أكثر قسوة من سابقاتها في (حلب). ففي أعقاب ذلك، تحوّلت معظم أحياء (دمشق) المسيحية إلى ركام بالإضافة إلى مقتل عدة مئات بل عدة آلاف من المسيحيين. واختلفت تقديرات القتلى بشكل كبير ومختلف عما حصل في (حلب) قبل عشر سنين، ولم تجرِ أيّ محاولة من السلطات لإحصاء عددهم. وفي اختلاف آخر بين الانتفاضتين، لم تقم القوات العثمانية بإعادة النظام بالقوة ولم تكن هناك تقارير عن إصابة أيّ من المسلمين خلال أعمال العنف. بل هدأت المدينة واستطاعت القوات العثمانية، التي فشلت في البداية في التحرك لمنع أعمال الشغب، من تسيير دورياتها في شوارع المدينة دون حصول أيّ حادث. ودفعت صدمة قسوة الصدام الفرنسيين إلى إرسال قوة عسكرية إلى (لبنان) وأرسلت الحكومة العثمانية وزير خارجيتها (فؤاد باشا) إلى (دمشق) للتحقيق[3].

وفي أعقاب أعمال الشغب، أصبحت الأحياء المسيحية في دمشق أنقاضاً محترقة. وفر آلاف المسيحيين من المدينة إلى ما اعتقدوا بأنه الأمان النسبي على الساحل أو شمال

(1) المقدسي، ثقافة الطائفية 96 ـ 134.
(2) ليلى فواز، زحلة ودير القمر: البلدتان التجاريتان في جبل لبنان خلال الحرب الأهلية عام 1860 في لبنان: تاريخ الصراع والإجماع.حرره نديم شيهادي ودانا هافر ميلز، (لندن. مركز الدراسات اللبنانية 1988)49 ـ 63.
(3) فواز، بمناسبة الحرب، 78 ـ 100. شليتشر، عوائل في السياسة، 87 ـ 106. فيليب خوري، الشخصيات المدنية البارزة والقوميون العرب، سياسة دمشق،1860 1920، (كامبردج. مطبعة جامعة كامبردج 1983)8 ـ 25.

(حلب). وآوت السلطات العثمانية أولئك الذين بقوا في مساجد المدينة، والسبب الأكبر لتجنب غضب المسلمين. وفي النهاية، استولت السلطات على منازل من المسلمين ونقلت إليها المسيحيين. وأثار هذا الحدث غضب المسلمين، الذين شعروا بأن غير المذنبين يتلقون عقوبات جماعية[1] ومثلما حصل في (حلب)، أنشئت محكمة عسكرية وحددت المخالفات. في البداية، قبض على (أكثر من 800 شخص) أعدم منهم (167)، ومثلما حدث في (حلب) قبل عشر سنين، كان المقبوض عليهم والمعدومون من طبقات المسلمين الضعيفة اجتماعياً. ولكن كما أفادت التحقيقات، كان بعض الذين قبض عليهم من نخب المسلمين بما فيهم (أعضاء المجلس) بسبب اتهام المسيحيين لهم بالمشاركة بأعمال الشغب[2] ووفقاً لما أورده (الأسطواني) كانت تلك التهم لا صحة لها ولا أساس تماماً.

خلال الأيام الخمسة الأخيرة تصرف المسيحيون بشجاعة حيث تجولوا نساءً ورجالاً وواجهوا الناس. وأخذوا يمسكون الشخص ويقولون له، مثلاً: «هذا ثوبنا، أو أنت قتلت فلاناً وفلاناً أو أنت نهبت كذا وكذا أنت أحرقت كذا». وأخذت النساء تمسك النساء وتقول لها. مثلاً: «هذا غطاؤنا (إزارنا)، أنا أرى ما تخبئين». وإذا كان الشخص يمتلك قطعة قماش، يدعون ملكيتها قائلين: «هذه من حاجاتنا». وهكذا يتهمونهم. فتأخذ الحكومة الأشياء منهم ويدانون. بهذه الطريقة، اشتد إحباط وسوء حظ المسلمين جميعاً[3].

ومع عودة النظام المدني، نشأ مجلس جديد في تشرين الأول، فيه العديد من أعضاء المجلس السابقين ومن بينهم (الأسطواني) الذي عمل في المجلس مرة أخرى. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، أصرّت السلطات العثمانية على مشاركة مندوب مسيحي في تداولاتها. واستمرت شدة التوترات بين المسلمين والمسيحيين في جميع أنحاء سوريا في أعقاب أحداث الشغب في (دمشق). لم يختفِ انعدام الثقة بين ليلة وضحاها واستمر تداول الإشاعات بشأن أحداث رهيبة وشيكة الحدوث بين الطائفتين الدينيتين. ووقعت جرائم قتل عرضية ذات طبيعة طائفية لكن الأكثر شيوعاً كانت بسبب شجارات عادية[4] ولم تجرِ في سوريا أية أحداث عنف طائفية أخرى بعد ذلك.

(1) الأسطواني، مشاهد، 183 ـ 184.
(2) فواز، بمناسبة الحرب، 140 ـ 142.
(3) الأسطواني، مشاهد، 199.
(4) دوّن بعضها بخقاش، أخبار حلب المجلد الثالث، 202 ،204، 215، 279.

وقد كان هذا الأمر أكثر وضوحاً كما هو الحال في ولايات الأناضول والبلقان، حيث مزقت العداء الطائفي العرقي الإمبراطورية، فعلياً حين بدأ في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وبلغ ذروته في... سبق المؤرخون فهمنا لسبب اتسام العقود الوسطى من القرن التاسع عشر بالصراع الطائفي في سوريا ولبنان. لكن السؤال الأكثر ارتباطاً بالموضوع هو لماذا لم تكن هناك اضطرابات اجتماعية أخرى في المنطقة بتقدم القرن حلتها الإمبراطورية العثمانية. يكمن جزء من الجواب عن السؤال في رد فعل النخب المسلمة في (حلب) على الأحداث التي وقعت في دمشق عام 1860. ففي صيف عام 1860 وصلت شائعات القتال في لبنان إلى (حلب) وبدأت الطبقات الفقيرة المسلمة بالتحريض ضد امتيازات المسيحيين المعروفة. وقوبل هذا الأمر باستعراض قوة حازم من حاكم المدينة، ودفع المسيحيون رشوة مثيري الشغب المحتملين بينما نظمت الشخصيات البارزة المسلمة، في التصدي للمسؤولية المدنية، دوريات لتهدأة أجواء المدينة[1] وحين تفجرت الأحداث في (دمشق) في (تموز)، كان النظام قد استتب في(حلب) نتيجة للجهود المشتركة للقناصل الأجانب والموظفين الرسميين العثمانيين والشخصيات البارزة الإسلامية[2] وفي مكان آخر، لم تقع أحداث مميتة مناهضة للمسيحيين حين بدأت التوترات الطائفية مرة أخرى في دمشق أثناء الكساد الاقتصادي في سبعينيات القرن التاسع عشر، وهنا لا بدّ من القول بأن شخصيات المدينة البارزة من المسلمين قد أصبحوا أكثر يقظة لمنع تكرار حدوث أعمال العنف الطائفي التي وقعت عام 1860[1] شهدت عوائل المسلمين البارزة في (دمشق) و(حلب) الدمار الذي أحدثه رعاع ارتسمت صورتهم في مخيلة الناس بأنهم من الغرباء ومن عناصر الطبقة الواطئة من أبناء المدينة. وسهل هذا التحول في اللوم على النخب المسلمة أن يتصرفوا مثلما فعل أسلافهم في بداية (حرب اليونان) من أجل الاستقلال ليتدخلوا من أجل استعادة السلم والنظام المدني. وجزئياً، استندت رغبتهم للقيام بذلك على فهمهم للواقع السياسي. وخلافاً لحالة مسيحيي (البلقان) و(الأناضول) بكل أطيافهم، لم يكن لمسيحيي المنطقة طموحات لإقامة دولة مستقلة خاصة بهم. فبدون مشاعر قومية ممتزجة بالمشاعر الدينية، لم يشكل المسيحيون الناطقون باللغة العربية تهديداً لوجود جيرانهم المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، مكنت الأوضاع الاقتصادية المتغيرة في الولايات العربية العثمانية مرة أخرى النخب المسلمة من تصور مستقبل آمن

---

(1) فواز، بمناسبة الحرب،77.

(2) رسالة القنصل سكين إلى اللورد (جي. رسل)18 آب، 1860، لندن، (بي. أر. أو.، وزارة الخارجية 406، 8،378.

وزاهر لهم كرعايا للسلطان. وكان من مصلحتهم الكبرى إزالة الطائفية من الخطاب العام حتى ولو لم تشفِ جميع جروحهم.

تفويض الأعيان

أظهر تدخل الشخصيات الإسلامية البارزة لإخماد نيران النزاعات الطائفية في (حلب) بعد عام 1850 عودة بزوغهم كوسطاء القوة السياسية في المدينة. ولم يكونوا وحدهم في الولايات العربية، حيث بدأ أفراد عائلات مسلمة بارزة بالمطالبة باستعادة دورهم في المجتمع المدني في الفترة الأخيرة من مرحلة(التنظيمات). وفي بعض الحالات، كان أولئك الأفراد من العائلات نفسها التي بقيت بارزة لقرن من الزمن أو أكثر. ولكن كان هناك أفراد من عائلات جديدة أيضاً من النخب، أسماء خدمت الدولة في الجيش أو مع البيروقراطيين المدنيين لتؤسس سلالاتها الخاصة بها.

قدمت الحكومة في اسطنبول إصلاحين، كانا مهمين لعودة بروز الأعيان واندماجهم في مشروع التنظيمات هما: (قانون الطابو= سندات تمليك الأراضي) في عام 1858 و(قانون الولايات)في عام 1864. استند القانون الأول بشكل واضحٍ على رأي متحرر جدّاً هو: أن الأراضي، التي أدارتها الدولة بمختلف الأساليب كالتأجير أو مزارع الضرائب، يجب أن توزع على الفلاحين الذين يعملون فيها. وعزز القانون الثاني قوة نخب العائلات المسلمة سياسياً بتزويدها بمكانة أكبر في إدارة الولايات. وذلك ما أدخلها أحياناً في خلافات مع حكام الولايات العثمانيين وبرنامج «الإصلاح» الإمبراطوري، مثلما حدث عام 1873 حينما استقال الشيخ (الأسطواني)من مجلس (دمشق) احتجاجاً على الأمر الإمبراطوري الذي أباح للأجانب شراء العقارات في الولايات السورية[1].

وعد برنامج الإصلاح في عام 1839بإنهاء ضريبة المزارعة. وبهذا القرار اقتنع بيروقراطيو (اسطنبول) بأن (قانون الطابو) في عام 1858 سيصلح من شأن القطاع الزراعي في الإمبراطورية بمنح الفلاحين سند تمليك واضح لأراضيهم حيث تخيل البيروقراطيون بأن تسجيل تمليك أصحاب الأراضي الريفية التي يزرعونها سيؤدي إلى زيادة تحصيل الضرائب الفعالة. وكانت المسؤولية الفردية للضرائب هي الدافع وراء إنشاء الضريبة على البالغين في المدن، وقد امتد الأمر إلى القطاع الزراعي والذي كان يشكل المصدر الأساسي الأكبر الوحيد لموارد خزينة

(1) الأسطواني، مشاهد، 51.

الدولة. ولكن كان في الخطة عيب كبير حيث أكد الفجوة بين البناء النظري للمجتمع العثماني الذي تسيطر عليه البيروقراطية وبين واقع الظروف السائدة في الولايات. ومن أجل الحصول على ملكية الأراضي التي يعملون فيها، كان على الفلاحين تسجيلها لدى مندوبي الحكومة. سبق للفلاحين أن عانوا من تجنيد أبنائهم. فبدا القانون الجديد، الذي لم يوضح لهم جيداً في البداية، لمعظمهم، تدخلاً آخر للحكومة في حياتهم. وكانت استراتيجية المقاومة الجماعية التي اتبعها الكثير من الفلاحين في كافة الولايات العربية تتلخص في السماح للعائلات البارزة التي كانت تساهم في إقراض المال للقرويين لعدة أجيال بأن يسجلوا الأراضي بأسمائهم. وبهذه النتيجة، صرح العلماء بأن القانون الجديد لم ينجز أيّ شيء جديد. فهو ببساطة، أظهر تطبيق الواقع الفعلي إلى حيز الوجود بخلق طبقة المالكين بشكل قانوني في القرن الثامن عشر[1] وسرعان ما وجد الفلاحون الآخرون الذين سجّلوا الأرض بأسمائهم شخصيّاً بأن الضرائب مرهقة جدّاً فباعوها لأولئك الذين كانت نقودهم جاهزة. واستفادت طبقة تجارية ناشئة حديثاً في (بيروت) و(الموصل) و(حلب) من معضلة الفلاحين بتأمين ثروتها من خلال الحصول على أملاك ريفية. أما في المناطق النائية البعيدة عن مراكز المدن، فقد استخدم الفلاحون استراتيجية السماح لقادة القبائل بتسجيل الأرض بأسمائهم[2] وقد شاع هذا النمط من تسجيل الأراضي في وسط وجنوب العراق. حيث أصبح قادة قبائل البدو من بين أكبر مالكي الأرض في نهاية القرن التاسع عشر. وفي بعض الحالات، أجبر بعض الفلاحين على توقيع التنازل عن أراضيهم، لكنهم عموماً وافقوا على تحويلهم من فلاحين مالكين للأرض إلى (أجراء = مزارعين في الأرض). ولم تكن هناك أية مقاومة مسلحة للقوانين الجديدة في كافة أنحاء الأراضي العربية في القرن التاسع عشر. وكانت وتيرة تنفيذ قانون الأرض الجديد متفاوتة، فمثلاً، كانت هناك أدلة قليلة على آثاره

---

(1) بيتر سلوغليت وماريون فاروق سلوغيت طلب عام1858 لتقسيم الأرض في سوريا الكبرى. ملكية الأرض والتحول الاجتماعي في الشرق الأوسط.حرره طريف خالدي (بيروت، الجامعة الأمريكية في بيروت.1984)409 ـ 424. جيمس ريلي، وضع المجموعات والاستحواذ على الأملاك في مناطق دمشق النائية، 1828 ـ 1880 (1989)517 ـ 539.

(2) خوري، الشخصيات المدنية البارزة، 26 ـ 44. مناع، تاريخ فلسطين، 192 ـ 194. دينا رزق خوري، مقدمة الزراعة التجارية في ولاية الموصل وتأثيرها على الفلاحة 1750 ـ 1850. في الاستحواذ على الأرض والزراعة التجارية في الشرق الأوسط، حرره كاغلر كيدار وفاروق طباق(الباني. مطبعة جامعة نيويورك الحكومية 1991)155 ـ 172. بطاطو، الطبقات الاجتماعية القديمة،73 ـ 76.

في ولاية دمشق حتى سبعينيات القرن الثامن عشر[1]. وبتنفيذ القوانين، لم يختفِ مالكو الأراضي من الفلاحين الأفراد، بل سيطروا على نسبة صغيرة من الأراضي القابلة للزراعة. فقد ذكرت البيانات من عام 1909 من المنطقة التي ستصبح فلسطين بأن 16970 عائلة تزرع 785000 دونم (الدونم يساوي ألف متر مربع، أو ربع فدان)، أي بمعدل 46 دونماً لكل فرد، بينما تمتلك 144 عائلة 3130000 دونماً، أي بمعدل 22000 دونم لكل فرد[2]. ويتفاوت نمط تملك الأرض في جميع أنحاء المناطق، بل وحتى في المنطقة الواحدة في فلسطين يكثر مالكو الأراضي الكبرى على السهل الساحلي أكثر من المناطق الوعرة التضاريس في جبل (نابلس) حيث يتواجد أصحاب الأملاك الصغيرة. في الأراضي الصالحة للزراعة الواقعة جنوب (دمشق) في (الغوطة) كان امتلاك الأراضي الصغيرة هو المعيار، بينما في القرى البعيدة النائية عن حواضر المدن في (حمص) و(حماه)، يسود مالكو الأراضي الكبيرة والذين كانوا على الدوام من العسكريين[3] ولكن، بخصخصة الأراضي الزراعية والقدرة على إنشاء مقاطعات كبيرة تمكن الكثير من عوائل أعيان المسلمين بالإضافة إلى رجال الأعمال المسيحيين أن يصبحوا أغنياء. وقد نشأت إمكانيات كسب الثروات حين شهدت العلاقات التجارية بين الإمبراطورية العثمانية وشركائها التجاريين الغربيين تحولاً كبيراً.

وكانت المعاهدة التجارية الأنكلو ـ عثمانية مفتاح هذا التحول، فقد كان السلطان (محمود) وأتباعه في البلاط يشعرون بالإحباط لفشلهم في طرد الاحتلال المصري من سوريا وحاجتهم للدعم البريطاني وللأسلحة البريطانية إذا أرادوا استعادة الولايات المفقودة. فكانت المعاهدة التجارية ثمناً لذلك الدعم، وقد سمحت المعاهدة للتجار البريطانيين بالاستقرار في أيّ مكان من الإمبراطورية وألغت جميع التعريفات الداخلية التي كانت مفروضة عليهم وبقيت التعريفة الداخلية مطبقة فقط على التجار العثمانيين. وبالرغم من أن تعريفة الاستيراد قد ازدادت من ثلاثة بالمئة إلى خمسة بالمئة على التجار البريطانيين، وازدادت رسوم التصدير من 3 بالمئة إلى 12بالمئة، إلا أن إلغاء الرسوم الداخلية منحهم ميزة كبرى على منافسيهم العثمانيين والذين بقوا يدفعون هذه الرسوم[4]. وسرعان ما حصلت بقية القوى

(1) ريلي، وضع المجموعات والاستحواذ على الأملاك.

(2) ألكسندر شولخ، فلسطين في التحولات 1856 ـ 1882، دراسات في التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ترجمها وليام يونغ ومايكل جيرتي (واشنطن، دي سي، معهد الدراسات الفلسطينية، 1993).

(3) ريلي، وضع المجموعات والاستحواذ على الأملاك 529 ـ 530.

(4) شفكيت باموك، الإمبراطورية العثمانية والرأسمالية الأوروبية، 1820 ـ 1913: التجارة والاستثمار والإنتاج (مطبعة جامعة كامبردج1987). 18 ـ 21.

الأوروبية على معاهدات مشابهة. وكان التأثير مباشراً، فمن إيصالات الجمارك من (حلب) في الأعوام 1841، 1851، 1852 يتضح أن حاملي جوازات السفر الأجنبية أو التجار المحليين الذين كانوا يتمتعون بدعم إحدى الدول الأوروبية قد شكلوا أكبر عشرة دافعي ضرائب على السلع المستوردة.[1] وكان أكثر من نصف تجارة الاستيراد في المدينة، وفقاً لحسابات القيمة النقدية، بأيدي الأجانب قانوناً. وكانت تأثيرات هذه المعاهدات التجارية على الاقتصاد المحلي مثيرة للجدل[2] ويتضح من وصولات الجمارك التي لا تزال موجودة بأن معظم البضائع المستوردة من أوروبا هي منتجة ومعظم المواد المصدرة لها هي منتجات زراعية خام. فليس مستغرباً أن يكون الميزان التجاري في صالح أوروبا. فقد ذكر تقرير للقنصلية البريطانية في (حلب) عام 1890 أرقاماً لتجارة بريطانيا مع الولاية خلال الأعوام الخمسة الأخيرة فباستثناء عام 1887، حين كانت المواد المستوردة ضعف قيمة المواد المصدرة، كانت قيمة المواد المصدرة فعليّاً تساوي ثلثي قيمة المواد المستوردة[3] ولو أن المال كان سيجنى من خلال تجارة التصدير في الولايات العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإن السيطرة على الموارد الريفية كانت يجب أن تكون في مكان العمل. استلم حاكم (حلب) أمراً في تموز عام 1872 يعلمه بأن رعايا المملكة المتحدة وفرنسا وإيطاليا والنمسا وبلجيكا والسويد والدانمارك يستطيعون شراء الأراضي في الولاية. ولكن هذا الأمر لم يؤدِّ إلى تعثر تجارة المنازل في أوروبا. واستفاد أعضاء عائلتي (ماركوبولي) و(بوك)، الذين كانوا يحملون الجنسية النمساوية، من القانون الجديد فاشتروا مقاطعات ريفية في محيط (حلب)، ولكن معظم الأراضي الخصبة الممتدة بمحاذاة نهر (الفرات) والمعروضة للبيع من خلال تهدئة البدو قد اشترتها عائلات مسلمة بارزة محلية أو اشتراها مندوبو البيت العثماني[4].

وإذا كان قانون الأراضي قد عزز الوضع الاقتصادي لعائلات نخب مدنية واقتصادية في كافة الولايات، استناداً لوعود (مرسوم الإصلاحات) في عام 1856 التي دعت لتحقيق الإدارة العادلة والمتعقلة. وكانت كل ولاية ستحصل على أجور بيروقراطية ومجلس استشاري للحاكم. وبينما كان، تقريباً، جميع حكام الولايات العربية من أصول (أناضولية) أو من (البلقان) والذين

---

(1) بروس ماسترز، اقتصاد حلب السياسي في عصر الإصلاح العثماني (2010) 305.

(2) عبد الكريم رفيق، تأثير أوروبا على الاقتصاد التقليدي: حالة دمشق، 1840 ـ 1870 (باريس المركز الوطني للدراسات العلمية،1983)3، 419 ـ 432. كواتاركريت الإنتاج العثماني 49 ـ 79، باموك الإمبراطورية العثمانية والرأسمالية الأوروبية، 108 ـ 129.

(3) ماسترز، الاقتصاد السياسي ، 310.

(4) المصدر السابق نفسه 309 ـ 310.

الأوروبية على معاهدات مشابهة. وكان التأثير مباشراً، فمن إيصالات الجمارك من (حلب) في الأعوام 1841، 1851، 1852 يتضح أن حاملي جوازات السفر الأجنبية أو التجار المحليين الذين كانوا يتمتعون بدعم إحدى الدول الأوروبية قد شكلوا أكبر عشرة دافعي ضرائب على السلع المستوردة[1] وكان أكثر من نصف تجارة الاستيراد في المدينة، وفقاً لحسابات القيمة النقدية، بأيدي الأجانب قانوناً. وكانت تأثيرات هذه المعاهدات التجارية على الاقتصاد المحلي مثيرة للجدل[2] ويتضح من وصولات الجمارك التي لا تزال موجودة بأن معظم البضائع المستوردة من أوروبا هي منتجة ومعظم المواد المصدرة لها هي منتجات زراعية خام. فليس مستغرباً أن يكون الميزان التجاري في صالح أوروبا. فقد ذكر تقرير للقنصلية البريطانية في (حلب) عام 1890 أرقاماً لتجارة بريطانيا مع الولاية خلال الأعوام الخمسة الأخيرة فباستثناء عام 1887، حين كانت المواد المستوردة ضعف قيمة المواد المصدرة، كانت قيمة المواد المصدرة فعليّاً تساوي ثلثي قيمة المواد المستوردة[3] ولو أن المال كان سيجنى من خلال تجارة التصدير في الولايات العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإن السيطرة على الموارد الريفية كانت يجب أن تكون في مكان العمل. استلم حاكم (حلب) أمراً في تموز عام 1872 يعلمه بأن رعايا المملكة المتحدة وفرنسا وإيطاليا والنمسا وبلجيكا والسويد والدانمارك يستطيعون شراء الأراضي في الولاية. ولكن هذا الأمر لم يؤدِّ إلى تعثر تجارة المنازل في أوروبا. واستفاد أعضاء عائلتي (ماركوبولي) و(بوك)، الذين كانوا يحملون الجنسية النمساوية، من القانون الجديد فاشتروا مقاطعات ريفية في محيط (حلب)، ولكن معظم الأراضي الخصبة الممتدة بمحاذاة نهر (الفرات) والمعروضة للبيع من خلال تهدئة البدو قد اشترتها عائلات مسلمة بارزة محلية أو اشتراها مندوبو البيت العثماني[4].

وإذا كان قانون الأراضي قد عزز الوضع الاقتصادي لعائلات نخب مدنية واقتصادية في كافة الولايات، استناداً لوعود (مرسوم الإصلاحات) في عام 1856 التي دعت لتحقيق الإدارة العادلة والمتعقلة. وكانت كل ولاية ستحصل على أجور بيروقراطية ومجلس استشاري للحاكم. وبينما كان، تقريباً، جميع حكام الولايات العربية من أصول (أناضولية) أو من (البلقان) والذين

---

(1) بروس ماسترز، اقتصاد حلب السياسي في عصر الإصلاح العثماني (2010) 305.

(2) عبد الكريم رفيق، تأثير أوروبا على الاقتصاد التقليدي: حالة دمشق، 1840 ـ 1870 (باريس المركز الوطني للدراسات العلمية،1983)3، 419 ـ 432. كواتاركريت الإنتاج العثماني 49 ـ 79، باموك الإمبراطورية العثمانية والرأسمالية الأوروبية، 108 ـ 129.

(3) ماسترز، الاقتصاد السياسي ، 310.

(4) المصدر السابق نفسه 309 ـ 310.

يعتبرون أتراكاً في نظر السكان المحليين، شغل المناصب البيروقراطية المحلية ومناصب المستشارين موظفون محليون كان غالبيتهم من العرب. ومن بين المهام الأخرى التي كان يمكن أن يؤديها هؤلاء البيروقراطيون الجدد نشر صحيفة رسمية خاصة بالولاية من شأنها إطلاع الجمهور على الأنظمة الجديدة بالإضافة إلى الإشادة ببرامج التطوير التي تنفذها حكومة الولاية. هذه الصحف، التي كانت تصدر في الأراضي العربية بلغتين حيث يجاور العمود المكتوب باللغة العربية عمود آخر مكتوب باللغة التركية العثمانية، تبعتها صحف خاصة كانت جميعها تصدر باللغة العربية فقط. وكانت صحيفة ولاية (حلب) الرسمية، والتي اسمها (الفرات)، تنشر خلال فترة ظهورها المتقطع، أخبار الأرمن.

ويشير وجود الأرمن في صحيفة (حلب) إلى ترسيم حدود جديدة للولايات التي لم يتفق على ترسيم حدودها التاريخية أو يعكس أية محاولة لرسم حدود الولايات على طول الحدود العرقية. ووفقاً للقانون الجديد، امتدت حدود ولاية (حلب) شمالاً لتشمل المدن الكبيرة الناطقة بالتركية (ماراش= كهرمان مارش)، (عنتاب =غازي عنتاب) (أورفا = شانليولرفا)، وهكذا تشكلت الولاية التي تقاسمها الناطقون بالعربية مع الناطقين بالتركية بشكل متساو من حيث العدد، مع أقلية كبيرة ناطقة بالأرمنية. في عام 1870، أنشئت ولاية جديدة على ضفاف نهر (الفرات) في ولاية (حلب) التي كانت محكومة من بلدة حامية (دير الزور). وهذا يعكس آمال الحكومة المركزية في التمكن من تهدئة البدو لكي تصبح الولاية الجديدة إحدى أكبر منتجي القمح للإمبراطورية[1] واختصر العراق في ولايتين هما (بغداد) و(الموصل)، واستوعبت ولاية (شهرزور) الكردية التي كانت مستقلة سابقاً لتكون تحت حكم حاكم (الموصل) ولتنشأ ولاية تقاسمها العرب والأكراد بشكل متساوٍ من حيث العدد. وكانت البصرة، التي نادراً ما كانت ولاية منفردة، تابعة لحاكم (بغداد) حتى عام 1884، حين نشأت مرة أخرى كولاية منفردة.

في عام 1865 نفذ قانون الولايات في دمشق مع إعادة إنشاء ولاية جديدة باسم (سوريا). ويعكس الاسم القديم الجديد الوعي التاريخي المتنامي بين سكانها، أو على الأقل الوعي الثقافي الذي يربطهم بالماضي القديم ما قبل الإسلام. وبسبب المصالح الغربية في الأماكن المقدسة في (فلسطين)، وحدّدت (القدس) ومعظم ما سيصبح (فلسطين) التي تحت الانتداب كمقاطعة منفصلة (سنجق) تحت حكم حاكمها الذي كان ارتباطه باسطنبول مباشرة وليس بدمشق. ووضع (جبل لبنان) في وحدة حكم ذاتي أو ما كان يعرف بـ(المتصرفية)في عام

(1) ماسترز، الاقتصاد السياسي، 308 ـ 309.

1864 مع مجلس استشاري تشكل بصيغة ترسيخ الإدارة الطائفية. ويعين السلطان الحاكم أو ما كان يعرف بالـ(متصرف) باختياره من قائمة مرشحين يرشحها الكاثوليك العثمانيون وليس الموارنة[1]. وألحقت بقية أجزاء (لبنان) بولاية (سوريا)، وبهذا حرمت (بيروت) من وضعها المكتسب الجديد باعتبارها عاصمة للولاية فأثار هذا التصرف استياء البرجوازيين الذين بدؤوا بالظهور في المدينة والذين ازدادت ثقتهم بأنفسهم، فضغطوا على اسطنبول بشكل مستمر إلى عام 1888، حتى أعاد السلطان(عبد الحميد الثاني1876 ـ 1909) إنشاء ولاية (بيروت). واشتملت الولاية في شكلها الجديد على معظم ساحل البحر المتوسط في سوريا التاريخية من شمال (يافا) إلى ميناء مدينة (لاتاكيا)[2] وفي التخلي عن نمط الماضي، أصبح العديد من حكام الولايات من الموظفين المدنيين البيروقراطيين بدلاً من ضباط الجيش، وهذه دلالة على بزوغ نجم البيروقراطية المدنية في عهد (التنظيمات)[3]. ومثل تلك الطبقة الجديدة (مدحت باشا) الذي حكم بغداد من 1869إلى 1872. وقد ساعد (مدحت باشا) على كتابة قانون الولايات الجديد وكان قد أدار أول «نموذج» للولاية في ما يسمى الآن (بلغاريا). وصل إلى بغداد وفي داخله حماس المصلح الذي يرى في الحداثة سبيلاً لإعادة تثبيت سيطرة العثمانيين الذين كانوا يحكمون الإمبراطورية بشكل متخلف. فشرع في عدد من المشاريع بما فيها إنشاء شركة بواخر حكومية تعمل في نهر الفرات للقضاء على احتكار شركة عائلة (لنج)البريطانية. وهدم أسوار مدينة بغداد القديمة وبنى مستشفى وداراً للأيتام وعدداً من المدارس. ولكن كان طموحه الأكبر تنفيذ (نظام الطابو) كاملاً في الولاية لإسكان البدو وتحويلهم إلى فلاحين دافعي ضرائب.

فشل(مدحت باشا) في تنفيذ ذلك الطموح، لكنّه نجح في كسر شوكة قبائل (المنتفك) المتوحدة باستغلاله التنافس الموجود بين أفراد العائلة الحاكمة. وساند أحد الإخوة من أفراد العائلة، والذي عرف فيما بعد باسم(ناصر باشا)،حيث عينه حاكماً على (سنجق) جديد اسمه (المنتفك)مع بناء مدينة جديدة أسماها (الناصرية) عاصمة لولاية (المنتفك). ولكن في مكان آخر، انتهت خطط (مدحت باشا) لاستغلال صراع مشابه للعائلة الحاكمة لتفكيك قبيلة (شمر) القوية فقط بانشقاق القبيلة إلى فروع صغيرة مستقرة. أما غالبية القبيلة فقد

(1) أنجن أكرا، السلام الطويل، لبنان العثماني، 1861 ـ 1920(بيركلي. مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1993).
(2) هانسن (40 ـ 54).
(3) كارتر بندلي، الإصلاحات البيروقراطية في الإمبراطورية العثمانية: البوابة السامية 1789 ـ 1922(مطبعة جامعة برنكتون 1980)151 ـ 220.

اختاروا جمالهم وأساليبهم القديمة في قضاء حاجاتهم[1] ولم يتوقف عن استخدام الاستغلال بل استمرّ في استغلال التصدع العائلي، وهذه المرة، في عائلة (ابن سعود). فقد أرسل مدحت باشا جيشاً إلى بلدة واحة(الأحساء) شرقي (نجد)في عام 1870 والتي أعادها إلى ولاية تابعة للإمبراطورية بعد قرنين من الإهمال الحكومي. ومثلت ولاية (الأحساء)، المشكلة حديثاً، قاعدة للتآمر على مشيخات الخليج العربي حتى بداية الحرب العالمية الأولى[2].

على الرغم من أن فترة حكم (مدحت باشا) قد كانت نقطة تحول مهمة في تاريخ العراق الحديث، إلا أنه كان أفضل من عرف لدى المؤرخين العثمانيين بسعيه الحثيث لسنّ الدستور. وأخذ البيروقراطيون العثمانيون والمثقفون الذين جاؤوا من عصر (التنظيمات) الكثير من المؤسسات الغربية. وسعى المصلحون قبل كل شيء للحفاظ على الدولة العثمانية، لكنهم وجدوا الكثير مما يستحق الاستحسان لدى الغرب والذين شعروا بوجوب اتباعه في الحياة العثمانية العامة. فلم يكن لديهم ضرورياً أن يكون (التحديث) (تغريباً) تامّاً، بالرغم من أنهم أدركوا بأن نظرتهم للحداثة قد كانت، في حقيقة الأمر، تتبع استيراد بعض المؤسسات الغربية المعتدلة.

وقد كان الطموح الأساسي لبرنامجهم في التحديث السياسي ينصبّ على سنّ الدستور الذي سيثبت مسؤوليات وحدود سلطة السلطنة. فقد كانت سلطات السلطان في الماضي هي فقط ما يتفق عليه إجماع العلماء. لكن لم تكن قرارتهم دائماً تكبح التوجهات الإمبراطورية نحو الحكم الاستبدادي. في الدستور، ستعلن حدود سلطة السلطان ليقرأها الجميع. فقد حول مصلحو (التنظيمات) تعاليم الشريعة المطبقة منذ قرون في قانون الأحوال الشخصية إلى نصوص مكتوبة. (مجلة)مستمدة من تعاليم الإسلام الشرعية حتى ولو بدت كأنها نصوص مدنية مستمدة من دولة أوروبية غربية. وكانت قد صدرت نصوص تجارية، في عهد (التنظيمات)، تتبع التعاليم الإسلامية في التجارة والأمور المالية أقل ممّا مثلته النصوص الشبيهة لها في (فرنسا). وسعى كتّاب الدستور لتحقيق التوازن بين الفئتين السياسيتين: الإسلامية والغربية. وسيكون وثيقة لا تحيد عن المثل العليا لحكومة عادلة وفقاً للتعاليم الإسلامية حتى وإن كانت مجسدة بلغة مستمدة بتصرّف من المعجم الأوروبي، حيث تمت صياغته باللفظة التركية

(1) لونغريغ،القرون الأربعة، 298 ـ 311.

(2) فردريك أنسكومب، الخليج العثماني، إنشاء الكويت والسعودية وقطر (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا 1997)، 16 ـ 53.

العثمانية الصحيحة ذات الأصول العربية عادة، وهي (القانون الأساسي =أي الدستور). وتوّجت حركة الإصلاح عملها بصدور الدستور العثماني لعام 1876. وقد جسّدت نصوصه بعض الأفكار السياسية والاقتصادية المستمدة من النماذج الأوروبية الغربية، لكنّها لم تقدم أية ضمانات للأحزاب السياسية أو لحرية التعبير. وبالرغم من أن الدستور قد أكّد أن الإسلام هو دين الدولة (البند11) ولغة البلاط التركي العثماني هي اللغة الرسمية للإمبراطورية (البند18)، إلّا أن (البند 8) أكد «بأن كل شخص في الدولة العثمانية مهما كان دينه وطائفته، يعتبر مواطناً عثمانياً دون أيّ اعتراض». وكانت وثيقة الدّستور تجسيداً فعلياً لآمال مصلحي (التنظيمات) بأنّ (العثمنة) يمكن أن توفّر الأسس الأيديولوجية للدولة العثمانية. ومع التنوّع الديني والعرقي، سيتوحّد سكان الإمبراطورية تحت اسم السلطنة المؤسسة المعرفة دستورياً. وسيضمن الولاء للبيت العثماني لرعايا الدولة العثمانية الدّستورية سيادة حكم القانون ووجود حكومة مسؤولة. بالإضافة إلى ذلك، سيكون لهؤلاء الرعايا صوت يمثلهم في نظام الحكم من خلال ممثلين لهم في البرلمان العثماني الذي سيجتمع وفقاً لأساس منتظم في اسطنبول[1].

جاء إصدار الدّستور في ظل ظروف غامضة برغم شمولية لغته وتفاؤل القائمين عليه. ففي أجواء مضطربة على نحو متزايد من التحريض في شوارع العاصمة ضد السلطان (عبد العزيز) لتردده في التوقيع على الدستور وفقاً للقانون، فحث العديد من الوزراء الأساسيين والقادة العسكريين على الانقلاب، حيث نصّب ابن أخيه (مراد الخامس) على العرش في 30 مايس من عام 1876. وبعد فترة قصيرة، انتحر السلطان السابق وبدا السلطان الجديد متشوّش الفكر بسبب صعوده المفاجئ للسلطة ووفاة عمه. فتراجع عن إقرار الدستور أيضاً. وبعد ثلاثة أشهر من ارتقائه العرش، أعلن بأن السلطان(مراد الخامس) مصاب بالجنون، فارتقى شقيقه (عبد الحميد) العرش في 31 آب من عام 1876، بعد أن أكّد بأنه سيقر الدستور حال تنصيبه[2]. ودخل الدستور حيز التنفيذ مع انتشار شائعات متداولة في العاصمة عن سيطرة عناصر من الجيش على السلطة.

ولجعل الأمور أسوأ على السلطنة الدستورية الوليدة، حدثت مؤامرات في القصر في وقت صعب على الإمبراطورية. ففي عام 1875، شرع الفلاحون الصرب في (هيرزيجوفينا) بالتمرّد

---

(1) روبرت ديفروكس، الفترة الأولى للدستور العثماني: دراسة لدستور مدحت والبرلمان (بالتيمور، مطبعة جون هوبكنز 1963).

(2) هاني أوغلو، تاريخ مختصر، 108 ـ 123.

ضد دفع الضرائب والذي سرعان ما امتد إلى (البوسنة). فهبّ فلاحو بلغاريا في ثورة في ربيع 1876في ما يبدو في نهضة وطنية واسعة من أجل الاستقلال. وقد قوبلت تلك الانتفاضة بعقاب شديد من قبل القوات المسلمة غير النظامية في إجراءات مخزية في الغرب مثل ما حدث في «مذبحة البلغار» بالرغم من أن المسلمين كانوا هم من بدأ الانتفاضة أصلاً، وليس المسيحيين البلغار الذين تعرضوا للمذبحة. تذرعت روسيا، التي نصّبت نفسها «الأخ الأكبر» لرعايا السلطان السلافيين، بـأعمال العنف لشن الحرب على الدولة العثمانية. وعبرت القوات الروسية حدود الدولة العثمانية في البلقان بمحاذاة الخاصرة الشرقية للإمبراطورية عام 1877.

وبالرغم من أزمة البلقان، اجتمع البرلمان العثماني في (آذار عام 1877). وعُقدت جلستان. وبالرغم من أن أعضاء المجلس كانوا 130 عضواً إلا أن الحاضرين كانوا 119 فقط بينهم 18 عضواً من الولايات العربية، وحضر الجلسة الثانية 113 عضواً من بينهم 16 عضواً من الولايات العربية. وحضر ممثلا (اليمن) في البرلمان العثماني الجلسة الأولى ولكن لم يحضر أيّ منهما في الجلسة الثانية. وكان تمثيل ولايتي (سوريا) و(حلب) زائداً بحضور 4 مندوبين بينما خصص لكل منهما 3 مقاعد. أما بغداد، التي كان لها 14 مقعداً في البرلمان، فقد شاركت بـ(3) أعضاء في كلا الجلستين، ولم تشارك (البصرة) في الجلستين رغم تخصيص 3 مقاعد لها في البرلمان.أما (متصرفية لبنان)، ووفقاً لاستقلاليتهم، فقد رفضت إملاء مقعدها المخصّص لها بالرغم من حضور (خليل غانم) كلا الجلستين ممثلاً عن (بيروت) التي كانت لا تزال آنذاك تابعة لولاية (سوريا).

لم تكن هناك انتخابات لاختيار ممثلي الولايات في البرلمان، بل كانت هيئة الولاية الاستشارية تسمي مندوبيها. ولا عجب أن نجد مندوبي الولاية من أعضاء المجالس نفسها. ومن بين الذين سافروا إلى اسطنبول (يوسف زيا الخالدي) من (القدس)، (نافع الجابري) من (حلب)، الشيخ (أحمد درويش الجيلاني) من (دمشق)، (خالد العطاسي) من (حمص) و(حسين بيهم) من(بيروت)[1] لم يكن جميع المندوبين من الشخصيات البارزة جدّاً وكان هناك معرفة سطحية عن الأعضاء المسيحيين واليهود بالإضافة إلى قلة من الرجال العصاميين. وكانت ألقاب معظم المندوبين العرب معروفة قبل قرن عن طريق الأسلاف الذين مثلوهم. وكما هو الحال في حكومات الولايات، كان للأعيان تمثيل جيد في البرلمان الإمبراطوري[2].

(1) ديفروكس، الفترة الأولى للدستور العثماني، 140 ـ 141،259 ـ 275.

(2) كرستوفر هيرزوغ، بعض الملاحظات عن أعضاء البرلمان من ولاية بغداد. في أول تجربة ديمقراطية للعثمانيين، حررها كرستوف هيرزوغ. ومالك شريف (2010): 275 ـ 284، في المجلد نفسه، مالك شريف، صورة المندوبين في أول برلمان عثماني 285 ـ 311.

تظهر محاضر الأحداث بأن المندوبين العرب لعبوا دوراً فعّالاً في الأحداث بإضفاء منظورهم الإقليمي. وكانوا مطلعين جيداً على التطورات الجارية في جميع أنحاء الإمبراطورية والعالم لكن تجربتهم في المرحلة الإمبراطورية لم تدم طويلاً. فقد حلّ السلطان (عبد الحميد الثاني) البرلمان وعلق العمل بالدستور في 13 شباط من عام 1878، مبرراً ذلك بمتطلّبات الحرب ضدّ (روسيا). ولكن تجربة خدمة أعضاء البرلمان لمناصريهم كان لها تأثير معياريّ على المناصرين. وقد كان معظم أعضاء البرلمان العرب شباباً نسبيّاً، فاستمروا بالهيمنة على سياسات ولاياتهم أثناء فترة نهاية الإمبراطورية باعتبارهم عثمانيين ملتزمين بتنفيذ واجباتهم. ووفقاً لذلك، على الأقل، أدرك القائمون على دستور عام 1876 أهدافهم على الأقل جزئيّاً.

شمال أفريقيا في عهد (التنظيمات)

في عام 1876، فرض البيروقراطيون في اسطنبول سيطرة فعالة على ولايات الهلال الخصيب العربية، ولكن فعالية تأثيرهم كانت أقل في تأكيد نفوذ السلطان في ولايات الشمال الأفريقي ما عدا ليبيا. ففي عام 1831غزت فرنسا (الجزائر) التي كانت رسمياً من ولايات الدولة العثمانية لكن (الجزائر، كما هو حال (تونس) و(ليبيا)، كانت تتمتع باستقلال ذاتي تحت حكم وراثي لسلالة من الحكام. احتج السلطان (محمود الثاني)على الغزو لكنه لم يفعل شيئاً آخر بشأن الأمر. ولخشية العثمانيين من طموحات (محمد علي) من جهة ومن طموحات الفرنسيين من جهة أخرى، سددوا ضربة استباقية بإرسالهم قوة عسكرية إلى (طرابلس) في عام 1835لتأمين ما تبقى لهم من أراضي الشمال الأفريقي. وسرعان ما طرد الجيش آخر حكام (الكرامانليين). واحتاج الجيش فترة طويلة لفرض السيطرة على بقية الولاية. ولكن في أربعينيات القرن التاسع عشر، توصل الحكام العثمانيون إلى طريقة فعالة مع نظام (السنوسي) في (برقة) أو (سيريناكا) في الجزء الشرقي من الولاية، وقد حافظ هذا التحالف على هدوء الولاية وأن تبقى على الأقل عثمانية اسمياً.

أسّس (محمد السنوسي) نظام (السنوسي) الصوفي في بداية القرن التاسع عشر. وكان (محمد السنوسي) قد تتلمذ على يد الجماعة (النقشبندية) في (مكة)، وتأثر بكتابات (محمد ابن عبد الوهاب). سعى (السنوسي) إلى إصلاح إسلامي داخلي ومقاومة العدوان الاستعماري الغربي المستمر. وولد (السنوسي) في الجزائر، ولكنه انتقل إلى الجزيرة العربية حين احتل وطنه. ولاختياره عدم العودة إلى الأرض التي تحت سيطرة المسيحيين، استقر في ليبيا وفيها أقام نظام اتصالاته في جميع أنحاء الصحراء من خلال الجمع بين التجارة والهداية الفعالة. وتطابق فكره المضاد للغرب مع طموحات العثمانيين في المنطقة وفي ولاية (ليبيا) التي كان العثمانيون يطلقون عليها (طرابلس الغرب)حيث ألحقت بالكامل بالإمبراطورية وعيّن لها حاكم من اسطنبول بالرغم من عدم إرسالها مندوبين عنها لأول برلمان عثماني[1].

(1) ابن ناصر، تاريخ المغرب، 303 ـ 312.

وضعت عودة الاحتلال العثماني إلى (ليبيا) سلالة(الحسينيين) الحاكمة في (تونس) في وضع صعب، حيث حوصروا بين الفرنسيين الذين كانت لديهم خطط واضحة لاحتلال البلد، وبين العثمانيين الذين كانوا يسعون إلى إعادة إلحاق تونس إلى إمبراطوريتهم وجعلها ولاية موالية لهم. وخلال فترة حكم (أحمد باي) في تونس(1837 - 1853)، كان الضغط شديداً. وقد كان على (أحمد باي) إرسال (الإتاوة) السنوية إلى السلطان وأن يخاطبه باسم (الخليفة السلطان) مقابل تعيينه حاكماً على (تونس). وفي عام 1840، أعلمته اسطنبول بوجوب تطبيق جميع إجراءات (التنظيمات) الجديدة في ولايته، لكنه ظل يراوغ ولم يلتزم بتنفيذها. ولكن (تونس) أرسلت قوات لمساعدة العثمانيين في حرب القرم عام 1853.

وبعد أن رفضت (تونس)، جزئيّاً، تطبيق الإصلاحات العثمانية، طبقت إصلاحاتها الخاصة بها بقيادة الوزير(خير الدين المتوفى عام 1889) والذي كان صنيعة (أحمد باي). ووافق حاكم (تونس) (محمد الصادق باي) على دستور (خير الدين) في عام 1860، بالرغم أنه قد علق العمل به بعد أربع سنوات. كان (خير الدين) (أبخازيّاً) من القوقاز بدأ أول عمله مملوكاً في اسطنبول. وبسبب أصوله، كانت مشاعره مؤيدة للعثمانيين. وفي عام 1871، أنجز تنفيذ أمر إمبراطوري من السلطان عبد العزيز يؤكد أن سلالة (الحسيني) هم حكام الولاية وراثيّاً. ومقابل ذلك، كان على الحكام إرسال (الإتاوة) السنوية إلى اسطنبول، والمساهمة بقوات عسكرية عند الحاجة، والثناء على السلطان العثماني أول شيء في خطبة صلاة الجمعة في كافة أنحاء الولاية، والتعهد بأن تحمل جميع النقود المسكوكة في الولاية اسم السلطان. وهكذا عادت مرة أخرى الصيغة القديمة لإضفاء الشرعية على الاستقلال السياسي الذاتي الذي اقترحه (الماوردي) في القرن الحادي عشر.

وبالرغم من جهود (خير الدين)، انجرّت (تونس) ببطء إلى التأثر بالمجال السياسي الفرنسي. فبعد أن واجهت مشكلة الديون المتزايدة المترتبة على تمويل أنظمتها المحدثة، أعلنت الولاية إفلاسها وتولّى تكتل البنوك الدولي أموالها في عام 1869. وسرعان ما هيمنت المصالح التجارية الفرنسية على معظم اقتصاد الولاية. ووضع (مؤتمر برلين) (تونس) في منطقة التأثير الفرنسي، وفي عام 1881 احتلت القوات الفرنسية (تونس). وسمح المحتلون الفرنسيون لعائلة (الحسيني) الحاكمة بترميم الوضع الذي كان لا يزال تحت السيطرة، سيطرة الفرنسيين وليس العثمانيين الذين كانوا «حماة» البلد.

اتسم الوضع في(مصر) بعد وفاة (محمد علي) بتشابه شكلي للوضع في (تونس). ففي

الاتفاق الذي أبرمه البريطانيون لإنهاء الاحتلال المصري لسوريا، منح السلطان (عبد المجيد) عائلة (محمد علي) الحق في أن يكونوا حكاماً وراثيين على (مصر) مقابل دفعهم (إتاوة) سنوية وإقرارهم بأن أيّ اتفاق بين العثمانيين والقوى الأوروبية يكون نافذاً على مصر أيضاً. وكان المطلب الأخير يصب، بشكل واضحٍ، في مصلحة بريطانيا التي فرضت بنود المعاهدة الأنكلو ـ عثمانية لعام 1838على البلد. وعيّن السلطان، شكليّاً، من سيكون حاكماً من عائلة (محمد علي)، وكان ذلك الأمر شكليّاً تماماً. ففي حقيقة الأمر، تصرفت (مصر) كدولة مستقلة بعد عام 1841بالرغم من أن حاكمها الفعلي (الوالي) هو من «الأتباع الذين يتمتعون بحماية السلطان». وفي عام 1867، منح السلطان (عبد العزيز) اللقب المبتكر حديثاً (الخديوي) إلى (سعيد) للدلالة على أن الحاكم ليس حاكماً عثمانياً عاديّاً، بل وله مرتبة خاصة في التسلسل الهرمي للإمبراطورية. في الواقع، لم يكن للقب تأثير كبير حيث بقي الوضع الراهن آنذاك على حاله.

ومن المفارقات المثيرة للسخرية أن استقلال (مصر) الفعلي حدث في منتصف القرن التاسع عشر حينما لم تكن التأثيرات الثقافية العثمانية في البلد قوية جدّاً. فقد كانت اللغة التركية العثمانية هي اللغة المتداولة في مقر الخديوي الرسمي وكذلك في المخاطبات الإدارية. وكان قادة البيروقراطيين وضباط الجيش من الناطقين بالتركية الذين جندهم الحكام، بدءاً بـ(محمد علي)، من الإمبراطورية. وقد كافأهم الحكام بشكل رائع بمنحهم قطع أراضٍ فشكلوا لمدة طويلة مع العائلة الحاكمة أكبر طبقة من مالكي الأراضي في البلد. وكان المواطنون الأصليون الناطقون بالعربية يطلقون على النخب الحاكمة تسمية (الترك) بالرغم من أن أصول الكثير منهم كانت من (البلقان) و(قرغيستان)، وقد كانوا مستائين من امتيازاتهم.

أبرز التوتر أول قائد شعبي مصري هو العقيد (أحمد عرابي) الذي قاد انقلاباً ناجحاً في عام 1881، فنصبه البرلمان رئيساً للوزراء رغماً عن إرادة الخديوي. وقاد ذلك الأمر إلى سلسلة من الأحداث التي أدت في النهاية إلى احتلال بريطاني للبلد في عام 1882. واستمرت بريطانيا العظمى في إدامة الفكرة القائلة بأن الخديوي مجرد موظف في الحكومة العثمانية التي تتلقى أمر تعيينه في المنصب من السلطان. وبطريقة معبرة، وفي خريطة العالم الموجودة في جميع صفوف التلاميذ البريطانيين، كان اللون الأحمر هو اللون الذي تلوّن به منطقة (مصر) حين كانت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية الكبرى. واستمر العثمانيون في ممارسة تنصيب كل خديوي جديد حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى حينما تمت ترقية الخديوي(فؤاد) إلى منصب (ملك) تحت «الحماية» البريطانية.

الخلاصة: استذكار (التنظيمات)

في تشرين الأول من عام 1875، وقبل ستة أشهر من صدور الدستور نشرت الحكومة العثمانية إعلاناً صريحاً في إحدى صحف اسطنبول تعلن فيه بأنها سوف لن تسدد كل فوائد القروض التي بذمتها للبنوك الأوروبية. وبذلك أعلنت إفلاسها. يشير ترافق الحدثين، إعلان الإفلاس وصدور الدستور، إلى وجود ضعف كبير يواجه مصلحي (التنظيمات). فبينما كانوا قادرين على تنفيذ الإصلاحات التي ستؤدي إلى سيطرة سياسية أكبر على الأراضي العربية، وقد فعلوا ذلك، كانوا يسيرون في طريق خسارة النفوذ الاقتصادي حيث لم يكن بإمكان الإمبراطورية أن تجني موارد كافية لتمويل تلك الإصلاحات. ولم يكن هناك سبيل آخر أمامهم سوى الاقتراض من البنوك الغربية وبشروط قاسية جدّاً. وبعد أن أعلنت إفلاسها، أنشأت القوى الأوروبية (إدارة الديون العامة) في عام 1881لتسديد دائني الإمبراطورية. وفي ذلك الحين، فقد البيروقراطيون العثمانيون تماماً السيطرة على الجزء الأكبر من موارد الإمبراطورية وأموالها.

وعلى الجانب السياسي، استطاع الموظفون العثمانيون أن يلتفتوا إلى فترة عقود (التنظيمات) بقناعة. فقد كانت الولايات العربية الآسيوية آمنة بشكل كبير، والحقيقة، أنه في عام 1872، ووفقاً لقانون (الولايات) أنشئت ولاية عثمانية، للمرة الأولى منذ القرن السابع عشر، في (اليمن) النائية. ومع ذلك، لم تكن (اليمن) ولاية نموذجية حيث بقي الكثير من قبائلها يقاوم حكم اسطنبول. وينطبق الأمر كذلك على الولاية الشرقية البعيدة في (الأحساء) التي قادها (مدحت باشا). وتوقفت سيطرة العثمانيين على هاتين الولايتين على كبح جماح القبائل والسيطرة عليها كما في الماضي. وجرى التحول للحداثة في بعض أجزاء الأراضي العربية بشكل أبطأ مما حدث في أجزاء أخرى. كانت (التنظيمات) قد بدأت في الولايات السورية في أعقاب الاحتلال المصري. ولم يكن واضحاً للنخب المسلمة، في ذلك الوقت، إن كانت (التنظيمات) تعني استعادة الوضع السائد قبل الاحتلال أم إنها امتداد للإصلاحات المتطرفة التي فرضها النظام المصري. وكانت الأقلية المسيحية في الولايات تأمل بشدة في

أن يتحقق الأمر الثاني. وفي وقت لاحق، كانت (التنظيمات) خليطاً قليلاً من الأمرين. واستمر نظام حكم (إبراهيم باشا) المركزي تحت النفوذ العثماني، ببدعتيه المثيرتين للكراهية نحوه: التجنيد الإلزامي وجباية الضرائب الفردية المباشرة من المسلمين. ولكنه كان متوازناً من خلال منحه سلطة أكبر للعلماء والأعيان لإدارة الولايات محلياً. واستبدلت الشريعة بقوانين اقتصادية مدنية، ولكن كان يدير الأمور الأشخاص أنفسهم أو على الأقل أعضاء من العائلات نفسها. وظهرت عائلات أعيان جديدة في فترة التنظيمات في المدن السورية، ولكن هذا الأمر كان قد حصل في القرن الثامن عشر أيضاً. تغيرت أسماء بعض العائلات المعروفة لكن المجتمع العربي المدني بقي طبقياً كما كان عليه قبل التنظيمات. وتحت إدارة الحكام المعينين من اسطنبول، تمكن الأعيان من تأمين موقعهم السياسي والاقتصادي حيث إنهم بوضوح استفادوا، كطبقة، من ذلك لأن التدابير المركزية الصادرة من العاصمة كانت تكفل وضعهم محلياً.

أما بالنسبة للمسلمين الفقراء، فإن الاستياء من عدم المساواة الاجتماعية الذي ربما كان سيطال الأعيان فقد تغير اتجاهه نحو جيرانهم المسيحيين. وتوصل (فريدريك أنسكومب) إلى استنتاج مشابه فيما يتعلق بالسكان المسلمين في (البلقان)[1] وبشكل غير مختلف عمّا فعله الفقراء البيض في عهد (جم كراو) في الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة حينما صبّ جام الغضب الطبقي نحو أهداف يمكن الإغارة عليها بسهولة. وفي (حلب)، لم تكن المظالم الاقتصادية ضمن مطالب المنتفضين في عام 1850. لكن حقيقة استهدافهم لجيرانهم المسيحيين الأغنياء وعدم تعرضهم للفقراء منهم لمحت إلى أن الأمر يتعلق بامتيازات المسيحيين الاقتصادية بالإضافة إلى حريتهم الاجتماعية الجديدة التي أثارت حفيظة المنتفضين وليس بالضرورة دينهم. وفي دمشق كان الغوغاء أكثر تمييزاً لأهدافهم، فبالرغم من أن المسيحيين كانوا يعيشون في أفقر الأحياء المختلطة دينياً، مثل حي (الميدان) إلا أن جيرانهم المسلمين حموهم. وأيّاً كانت الأسباب الأولية للاضطرابات فإن القوة الضاربة العثمانية قد عاقبت الطبقة الفقيرة في (حلب) و(دمشق). وأفرز اندماج الإمبراطورية في عالم التجارة والمال الرأسمالي رابحين وخاسرين. وكان الرئيس الأول بين أسر الأعيان أو بأقل مستوى أسر التجار، من المسلمين والمسيحيين معاً، الذين أداروا عملية توزيع المنتجات الغربية من الموانئ التجارية الرئيسة إلى داخل مدن وبلدات الإمبراطورية. وربح المستثمرون

---

(1) فردريك أنسكومب، الإسلام وعصر الإصلاح العثماني، الماضي والحاضر،(2010):159 ـ 189.

والمصرفيون أيضاً حيث إنهم أشرفوا على معظم التطور الاقتصادي في العقود الأخيرة من حكم الإمبراطورية. وكان الفلاحون هم الخاسرون حيث وجدوا أنهم قد تحولوا بشكل متزايد إلى مجرد مزارعين فقراء يعملون على أرض الغير. وواجهت طبقة العمال الحرفيين مشكلة خسارة وظائفهم بسبب توفر البضائع المنتجة في الغرب وارتفاع أسعار السلع الزراعية المصدرة إلى الأسواق الأجنبية وتوفر الواردات الأوروبية محل السلع المنتجة محلياً.

الفصل السابع

نهاية العلاقة

كان توحيد الحكم العثماني على الولايات العربية الآسيوية الذي بدأ مع إعادة احتلال سوريا في عام 1840 قد اكتمل تقريباً مع بداية عهد السلطان (عبد الحميد الثاني1876 ـ 1909). ففي نهاية عهده، ارتبط الكثير من حواضر الولايات باسطنبول عن طريق التكنولوجيا الجديدة كالبرق وسكك الحديد. ولم يعد هناك مكان بعيد. ومع ذلك، كانت هناك مناطق في الأراضي العربية بدت، للبيروقراطيين العثمانيين الذين كانوا يقيمون فيها، كأنها معزولة وغير متحضرة تماماً. وتأكيداً لهذه الفكرة، برزت (عربستان) كدليل حيّ على الخطاب العثماني عن التحضر والتقدم. وبنظرتهم الثابتة للغرب، رأى العثمانيون، الذين كانوا سيقومون على عملية التحديث، أن الأراضي العربية متخلفة اجتماعيّاً وغير متطورة اقتصاديّاً وجاهلة[1].

وفي تأمينه لولاياته الشرقية والجنوبية، استطاع (عبد الحميد) أن يعتمد على البيروقراطية المحترفة تماماً وطبقة الضباط المنضبطين. وكان من بينهما عرب بالرغم من أن تمثيلهم كان ناقصاً بشكل واضح بسبب نسبتهما بين سكان الإمبراطورية. وعلى الرغم من التغيرات الجارية آنذاك، إلا أن خطوات الإمبراطورية المنقلبة نحو الحداثة لم تترك انطباعاً جيداً لدى معظم المراقبين الأوروبيين[2] ويبدو أن فكرتي الإصلاح والحداثة كانت نسبية.

---

(1) كرستوف هيرزوغ، بغداد القرن التاسع عشر بعيون العثمانيين، في الإمبراطورية في المدينة، عواصم الولايات العربية في أواخر الإمبراطورية العثمانية،حررها جينس هانسن وتوماس فيليب وستيفان ويبر (بيروت، معهد الشرق 2002)311 ـ 328، سليم ديرنيجل.عاشوا في دولة البداوة والهمجية، أواخر الإمبراطورية العثمانية ما بعد النقاش الاستعماري، دراسات مقارنة للمجتمع والتاريخ (2003)، 311 ـ 342، أسامة مقدسي، الاستشراق العثماني،(2007)768 ـ 796.

(2) مارك سايكس، دار الإسلام، سجل لرحلة عبر ولايات تركيا الآسيوية العشر (لندن، مطبعة بيكرز وأولاده 1904).

وقد سهلت وسائل الاتصال الجيدة والبيروقراطية المتسعة مراقبة أجهزة أمن الدولة لحركات الاستقلال المدفوعة عرقياً بأيديولوجيات قومية والتي ازدهرت في (البلقان) واتحذت أولى خطواتها المبدئية في (الأناضول). ولم يكن السكان الناطقون بالعربية محصنين أمام التحريض الثقافي القومي من خلال الفخر بأمجاد الماضي العربي والذي كان السمة المميزة للخطاب الفكري في العقود الأخيرة من الحكم العثماني. وعلى العكس من عهد (التنظيمات) المثير للاضطراب في المنطقة، أوقف حكم (عبد الحميد) اندلاع العنف الطائفي في الأراضي العربية. ولكن تلبدت غيوم العاصفة في (البلقان) البعيد وفي جنوب شرقي(الأناضول) القريبة.

وبالرغم من الاهتمام بما يخبئ المستقبل، إلا أن عدد الذين كانوا يتوقون لإسقاط النظام الذي حكم الأراضي العربية لأربعة قرون كان قليلاً. فقد اعتبر معظم السكان العرب المسلمين وحتى الأقليات المسيحية واليهودية المتواجدة في المنطقة بأن الإمبراطورية هي كل ما يقف في طريق احتلال الأوروبيين لأراضي الهلال الخصيب. وأعطى مصير ولايات الشمال الأفريقي و(مصر) التي كانت تابعة للإمبراطورية تحذيراً واضحاً لما يمكن أن يكون مستقبلهم. ومع ذلك، كان الكثير من مثقفي الولايات العربية في الإمبراطورية يحسدون معاصريهم على الحرية النسبية في الإعلام التي كفلتها «الحماية» البريطانية في مصر، وأعلن البعض بكل جوارحه عن رغبته في الإقامة في القاهرة. ولكن معظم رعايا السلطان العرب لم يرغبوا بإبدال نظام الحكم العثماني القمعي بنظام حكم بريطاني ليبرالي. وبقي الاتفاق الذي جرى بين السلطان ورعاياه العرب في القرن السادس عشر سارياً. ويعزى استمرار ولائهم جزئياً إلى خشيتهم من القمع الداخلي والعدوان الخارجي معاً، ولكن كانت هناك أصوات متفائلة عبرت عن آمالها في إعادة تنشيط السلطنة الذي سيعيد الدستور ويقود سكان الإمبراطورية إلى مستقبل أفضل باعتبارهم مواطنين عثمانيين.

لم يشهد التاريخ العثماني فترة تعديلات تاريخية شديدة مثلما حدث في عهد آخر سلطان مطلق. ففي حياته، أطلقت صحيفة (التايمز) اللندنية على السلطان (عبد الحميد الثاني) اسم (السلطان الأحمر) أو (عبد اللعين) بسبب تورطه المزعوم في أحداث العنف العرقي التي حدثت في البلقان وشرق الأناضول[1] ووصف المؤرخون القوميون، في الدول

(1) أندرو ويتكروفت،العثمانيون، صور التحلل (لندن، كتب بنكوين، 1995)231 ـ 247.

التي جاءت بعد الإمبراطورية، عهده بعهد الاستبداد الجامح والذي اتسم بطابع القمع الوحشي لتطلعات شعبه الوطنية. وبالرغم من أن (عبد الحميد الثاني) لم ينشأ كشخصية عاطفية، إلا أن سياساته كانت تقوم على مهمة إنقاذ الإمبراطورية عن طريق قمع القومية والترويج لخطة تضع الإسلام في مقدمة هوية الإمبراطورية العثمانية السياسية[1]. وذكر رعايا (عبد الحميد) في مختلف وسائل الإعلام المطبوعة الجديدة التي ازداد انتشارها باللغة العربية في عهده أن طبيعة حكمه كانت شرسة، بالرغم من أن وسائل الإعلام المطبوعة كانت خارج حدود الإمبراطورية أكثر منها في داخلها.

الملكية المطلقة تواجه الملكية الدستورية، الهوية العثمانية تواجه العرقية القومية، دور الإسلام المركزي في الإسلام تقابله الدعوات المترددة للعلمانية، هذه المسائل كلها أقلقت الأوساط المثقفة في العقود الأخيرة من عهد الإمبراطورية. وحاصر الرقباء الموجودون في كل مكان التعبير العلني لهذه التوصيفات لكنهم لم يقمعوها نهائيّاً. وكان هناك عدد متزايد من المثقفين العرب خارج سيطرة الرقباء في القاهرة وأوروبا والأمريكيتين، وصحف وجرائد تصدر خارج البلدان العربية أشارت إلى الأوضاع في «البلد القديم» وناقشت خياراته المستقبلية[2] وكانت هذه الصحف والجرائد تسرب إلى داخل الإمبراطورية عن طريق شركات البريد المتنوعة والتي سبق للحكومة العثمانية أن منحت امتيازها للقوى الأوروبية. ويبدو أن جميع الخيارات السياسية الكثيرة جدّاً والمعروفة في الغرب بالإضافة إلى الأيديولوجيات «النابعة من الوطن» قد تبنتها شريحة أو أخرى من الشرائح المثقفة في الأراضي العربية. ويمثل التنوع الظاهر في وسائل الإعلام المطبوعة باللغة العربية في القرن العشرين شهادة للطبقة المتوسطة النامية والتي نشأت وسط طيف سكاني واسع[3] وظل أعضاء عائلات الأعيان مهيمنين على الحياة السياسية للمدن العربية، ولكن سليلي العائلات البارزة في المدن العربية واجهوا تطلعات الطبقة المتوسطة الناشئة في العقود الأخيرة من الحكم العثماني.

---

(1) ديرينجل، الممالك المحمية جيداً، 16 ـ 34، كمال كربات، تسييس الدين: إعادة تشكيل الهوية، الدولة، الدين والمجتمع في أواخر أيام الإمبراطورية العثمانية.(أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد،2001).

(2) إلهام خوري مقدسي، شرق البحر المتوسط وتكوّن التطرف الكوني 1860 ـ 1914(بيكرلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا 2010).

(3) كيث واتنباوغ، أن تكون عصرياً في الشرق الأوسط: الثورة، القومية، الاستعمار والطبقة الوسطى العربية(برنكتون، مطبعة جامعة برنكتون2006).

البرجوازية الجديدة

كان للحداثة في الأراضي العربية بعدان: مادي ومعنوي. فقد مثلت أولى علامات وصولها تطورات مدنية ظهرت في مدن الإمبراطورية الساحلية حيث دعم المستثمرون الأوروبيون مطالبهم مادياً. فقد تلقت مدن (أزمير) و(الإسكندرونة) و(بيروت) و(حيفا) و(يافا) مظهراً غربياً زائفاً بشكل نمط فنّ العمارة الغربية، وخطوط (الترامواي) وإضاءة الشوارع، وعلامة الحداثة العثمانية الموجودة في كل مكان منذ البداية وهي برج السّاعة[1] أما سكّان المدن الداخلية في سوريا: (دمشق) و(حمص) و(حلب) فقد تلقوا، بالمقابل، هذه الرموز الجديدة للعصر الحديث بعد سكان المدن الساحلية ولكن قبل سكان العراق وشبه الجزيرة العربية. ولكي نقيم الأمر بشكل صحيح لا بدّ من القول إن المظاهر المادية للحداثة كانت تتطلب أسلوباً جديداً في التفكير وكان ذلك موجوداً لدى الطبقة البرجوازية الناشئة حديثاً في تلك المدن نفسها.

أضاف تشكل البرجوازية في مدن الولايات العربية العثمانية بعداً جديداً للعلاقة بين السلطان ورعاياه حيث إن البرجوازيين فاقوا آباءهم بالتشكيك بالوضع السياسي الراهن. وأشار وجود الطبقة الوسطى المتعلمة إلى أن السلطة التي مارسها الأعيان لما يقارب القرنين ربما ستواجه تحدياً حقيقياً. كانت الطبقة الوسطى لا تزال بعيدة جدّاً عن القوة السياسية الحقيقية. فقد كانت الطبقة الوسطى قليلة العدد، حيث شكلت ما يقدر بـ(10 بالمئة) من مجموع السكان الكلي. وكانت الغالبية العظمى التي شكّلها رعايا السلطان تسكن القرى، وفي أحياء مكتظة تُؤوي فقراء المدن أو في مناطق تجمع القبائل. ولكن باكتساب أبنائهم وأحفادهم التعليم في المدارس الوطنية جيلاً بعد جيل والذي أدّى إلى خلق وتشكل الطبقة الوسطى الجديدة مع إنشاء الانتدابات الأوروبية، أصبح تأثير الجيل الأول من العرب «الحداثويين» على المؤسسات الثقافية والسياسية لمعظم فترة القرن العشرين أقوى إرث تركه العهد العثماني في الأراضي العربية.

---

(1) سيم إيميرنس، إعادة رسم خريطة الشرق الأوسط العثماني، الحداثة، البيروقراطية الإمبراطورية والدولة الإسلامية (لندن أي. بي. تاوريس، 2012)، 34 ـ 53.

وشكل أعضاء البرجوازية الجديدة الجيل الأول في العالم العربي لتلقيهم تعليماً في مدارس ذات مناهج تتبع نمط وطرق ومواضيع التدريس الغربي. وكان المبشرون، من أوروبا وأمريكا الشمالية من البروتستانت والرومان الكاثوليك، هم من بدأ إدارة هذه المدارس. وكان المشروع الكاثوليكي قد بدأ بشكل تجريبي في القرن السابع عشر، ولكن المبشرين البروتستانت القادمين من المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية لحقوا بهم بسرعة في منتصف القرن التاسع عشر. وأدى نجاح الغربيين في تغيير فكر بعض أفضل وألمع الشباب الأرثوذوكسيين الناطقين بالعربية بالبطريرك الأرثوذوكسي في (موسكو) إلى أن يرسل معلمين إلى سوريا وفلسطين قبل نهاية القرن التاسع عشر بقليل. وبخطة تبشيرية واضحة من وراء إنشاء المدارس، وكان المنتفعون من هذه النافذة المفتوحة على الغرب في البداية من المسيحيين واليهود الإنسانيين البارزين الساعين لـ«الارتقاء» بأخوتهم الدينية في الإمبراطورية والاستفادة من فرصة التعليم الحديث فنشأ «الاتحاد الإسرائيلي العالمي» في عام1860، وهو نسخة مبكرة من منظمة إنسانية غير حكومية أنشأت المدارس للصبيان والبنات اليهود في الإمبراطورية.

وبردة فعل جزئية على المدارس التبشيرية، شرعت الحكومة العثمانية في العهد (الحميدي) في برنامج طموح لتوفير المدارس الممولة حكومياً في مدن الإمبراطورية الرئيسة[1] واعتبر رجال الحكومة والشخصيات البارزة هذه المدارس دلالة على التقدم، وتفاخرت الولايات في تقارير الولايات السنوية بإدراج عدد المدارس وأعداد تلاميذها بالإضافة إلى أسماء المعلمين المتكفلين بتعليم رعايا السلطان اليافعين مناهج متنوعة واسعة كالقرآن واللغة الفرنسية والكيمياء. بالإضافة إلى ذلك، أسست الشخصيات المسلمة البارزة مدارس ممولة من الأوقاف الدينية في (بيروت) و(القدس) و(حلب) و(دمشق) و(بغداد) لتوفير تعليم حديث لأبنائهم مكافئ لما تقدمه مدارس المبشرين[2] ومنعت مدارس البنات حيث كان «التمييز بين الجنسين» في التعليم عند المسلمين أكبر ممّا لدى الأقليات الدينية.

وكان التعلم لم يزل نادراً نسبياً خارج مدن الولايات العربية بنسبة تتراوح بين 10 ـ 20 بالمئة من مجموع السكان البالغين القادرين على القراءة في عام 1914. ولكن في داخل

(1) بنجامين فورتنا، صف دراسي إمبراطوري، الإسلام، الدولة والتعليم في أواخر الإمبراطورية العثمانية (أكسفورد. مطبعة جامعة أكسفورد 2002). ديرنجيل الممالك المحمية جيداً، 93 ـ 111.

(2) هانسن، 162 ـ 189.

المدن وفي ذلك الوقت ظهر جيل متعلم سعى لفهم تطور المؤسسات السياسية والعلوم والتكنولوجيا الجارية في أوروبا لتطبيقها في المجتمع العثماني. فقد كان هناك عالم جديد يبنى. وتظهر السجلات التي تركتها الصحف والجرائد المتنوعة التي صدرت لتراعي آراء هذه الطبقة الناشئة وجود تفاؤل وحماس اجتماعيين بشأن المستقبل[1]. وفي حينها لم يكن هناك حديث عن حتمية «صراع الحضارات» بين أوروبا والشرق الأوسط. وقد جاء هذا الأمر متأخراً عند البعض، وتولد من تحررهم من وهم الاستقرار ما بعد الحرب الذي فرضته القوى الاستعمارية على الإمبراطورية السابقة في عام 1920.[2] في عقود ضعف الإمبراطورية، تركزت النقاشات حول كيفية تقديم الحداثة بتعريفها الغربي للمجتمعات الشرق أوسطية.

إن الحداثة مفهوم صعب التعريف سواء لدى الأوروبيين أو الشرق أوسطيين[3]. هل يمكن قياس مدى الحداثة عن طريق معطيات الاستقرار؟ وإذا كان الأمر كذلك، ما هي المعطيات الأساسية؟ أو، هل إن الحداثة مجرد حالة فكرية؟ وكانت الكلمتان العربيتان اللتان اختارهما الكتّاب في بداية القرن العشرين لإيصال الفكرة هما(الحديث والعصري). ولم يساهم هذان المصطلحان، اللذان يعبران عن الحاضر أو عن «الآن» وما بعده، بقوة في فهمنا لما عناه المؤلفون بهذين المصطلحين. ففي الشرق الأوسط، فهمها مؤيدوها بأنها الانقطاع عن الماضي. وما الذي يتركونه من الماضي وماذا يبقون منه لينسجم مع ما يمكن تنفيذه من إجراءات الحداثة، وهذه القضايا كانت مدار نقاشات جرت على صفحات وسائل الاتصال المطبوعة. وكان هناك القليل من المتشددين الذين أرادوا التخلص من كل التقاليد الموروثة، لكن الأغلبية لم ترد ذلك. بل إن معظم المثقفين سعوا إلى الوصول إلى حل وسط يستطيعون عن طريقه تغليف أخلاقيات الموروث بإطار المستقبل العلمي. وأهم ما كانت تسعى إليه تلك الكتابات المتعلقة بالعصر الحديث هو تحول المجتمع العربي إلى أكثر من ثورة سياسية أو اجتماعية كبرى.

أما عرب الطبقة المتوسطة الذين يطلقون على أنفسهم (المعاصرين) للعهد (الحميدي)، فقد عبروا ببساطة كبيرة جداً عن الحداثة وفقاً للثقافة المادية التي كانوا يتبنونها. وكانت

(1) هانسن، 213 ـ 235. واتنباوغ، أن تكون عصرياً في الشرق الأوسط، الثورة 68 ـ 94.
(2) وليام كليفلاند، الإسلام ضد الغرب. شكيب أرسلان وحملة القومية الإسلامية (أوستن. مطبعة جامعة تكساس1985).
(3) انظر: أي. أتش. أر. الدائرة المستديرة. المؤرخون ومسألة الحداثة، في (أي. أتش. أر.116(2013)، 631-740.

تتلخص في أنه يمكن أن يكون الأمر أقل ضرراً باستيراد السلع الحقيقية من الغرب بدلاً عن تبني أساليب التفكير الغربية. وانتشرت الساعات الأوروبية، بأنواعها المكشوفة والمغطاة بغطاء، بين النخب العثمانية لقرون ولم تواجه أية معارضة دينية باعتبارها بدعة. وكانت قضية الملابس أمراً مختلفاً لدى المؤسسة الدينية المسلمة. فقد أطلق العالم الشرعي العثماني البارز (أبو السعود)حكماً في القرن السادس عشر مفاده أنه إذا لبس المسلم ملابس الكفار لأيّ سبب كان ما عدا حماية حياته فإنه سيصبح كافراً[1]. في بداية عهد (التنظيمات) ارتدى الشباب المسيحيون في (حلب) (الطربوش) للدّلالة على تحمسهم للنظام الجديد. وفي نهايته، تخلى أبناؤهم عن لبس (القفطان) و(السروال: وهو البنطال الفضفاض) الذي كان لباس أسلافهم، وتحوّلوا إلى لبس السترة الطويلة والبنطال وربطة العنق الأوروبية مع استمرار ارتدائهم للـ(طربوش). واتبعت بناتهم أيضاً طراز الملابس الغربية، فبدأت بعضهن بالظهور في الشارع، وبشكل متردد، دون حجاب في بداية القرن العشرين.

وتلكأ تحول الملابس المخيطة لدى الأسر المسلمة بشكل أكثر بطئاً منه لدى أسر الأقليات الدينية، ولكن في نهاية القرن التاسع عشر بدأ الكثير من مسلمي الطبقات الراقية والمتوسطة بارتداء آخر صيحات الموضة التي استوردت تصاميمها من أوروبا أو التي خيطها الخياطون المحليون. وأصبحت الملابس تدل على هوية المرتدي وإشارة للاختلافات الطبقية. وتشبث سكان المدن الفقراء والفلاحون في المجتمعات الدينية بطراز الملابس نفسه التي كان يرتديها آباؤهم وأجدادهم بينما ارتدى البرجوازيون الملابس الشبيهة بما كان يرتديه نظراؤهم في باريس ولندن، ولكنهم بقوا على ارتداء الطربوش. وأدت الطبيعة المحافظة للمجتمع بنساء البرجوازيين المسلمين إلى تأخر ارتدائهن الملابس الغربية، على الأقل خارج منازلهن. فقد بقيت غالبية النساء محجبات بالرغم من الضجة التي أثيرت حول ما إذا كان ينبغي أن تكون المرأة (منقبة= لا يظهر من وجهها شيء) أم بهيئة أقل تحديداً (محجبة)، واستمر هذا الجدل إلى يومنا هذا. وبالتزامن مع تحول طراز الملابس إلى الطراز الغربي، نشأت أحياء المدن الجديدة خارج محيط أسوارها القديمة في (القدس) و(بغداد) و(دمشق) و(حلب)، بسبب سعي أبناء الطبقات الراقية والوسطى إلى اتباع النمط الغربي للسكن بالإضافة للملابس. فبالإضافة إلى منازل الأسر الكبيرة أو ما يعرف (بيت العائلة)، اشتملت الأحياء الجديدة على عمارات سكنية متعددة الأسر تضم أسراً نووية (أم وأب وبضعة أولاد)، وبعض هذه الأسر لا

(1) أبو السعود أفندي، 118.

ترتبط ببعضها بروابط الدم أو المصاهرة. وامتدت الضواحي الجديدة بنمط حضري مزود بسكة (الترامواي) وشوارع مضاءة لخدمة سكانها. ومثلما كان الحال في مسألة الملابس، كانت الحداثة لدى العرب المتمدنين في نهاية الفترة (الحميدية) خليطاً من التقاليد المحلية الموروثة والتقاليد الواردة من أوروبا. وأضيفت للكثير من شبابيك الطوابق العلوية في البيوت القديمة شرفات خشبية مزخرفة (المشربية) والتي تسمح لنساء الأسر مشاهدة حركة الناس خارج المنزل دون أن يراهن المارة. وكان الكثير من المنازل الجديدة، بالإضافة إلى المنازل التقليدية ذوات الفناءات الوسطية، مزينة بلوحات جدارية تعبر عن مظاهر الحداثة كالبواخر والسكك الحديدية أو على الأقل صور الطائرات[1]. وبالإضافة إلى المنازل، بدأت الطبقة المتوسطة المتمدنة اتخاذ الأثاث ذي النمط الأوروبي، وانتشر نمط (لويس الرابع عشر) الذي بقي متداولاً في معظم الشرق الأوسط، وتقاليد تناول الطعام مثل الجلوس على الكراسي لتناول الطعام على المنضدة واستخدام الشوكات لتناول الطعام دلالة على تحضرهم.

كانت القاعدة الاقتصادية للبرجوازية الناشئة مختلطة حيث كان بعض أولئك المحسوبين على هذه الطبقة يعملون في التجارة أو الأعمال المصرفية، وآخرون في الإنتاج بمستوى بسيط، أو كموظفين حكوميين بيروقراطيين أو في المهن الحديثة الي استحدثتها إصلاحات (التنظيمات) كالطب والتعليم والقانون. وشق بعض الشباب طريقهم إلى الطبقة الوسطى من خلال الخدمة في الجيش حيث سعت الأكاديمية الحربية الإمبراطورية، التي كانت مقتصرة على المسلمين، لتجنيد غير الأتراك وخصوصاً من القبائل العربية والكردية، في طبقة الضباط[2]. وعلى العكس من تنوع القاعدة الاقتصادية للطبقة المتوسطة الجديدة، استمرت عوائل الأعيان الثرية جداً في الاستثمار بشكل كبير في العقارات الحضرية والأراضي الزراعية في القرى القريبة.

وبالرغم من هيمنة غير المسلمين على عالم التجارة والأعمال المصرفية في المدن العربية، إلا أنهم لم يحتكروها وكان لدى الكثير من رجال الأعمال غير المسلمين شركاء صامتين (شريك لا رأي له في توجيه العمل). وكان وجود المسلمين المستمر في عالم التجارة في الأراضي

---

(1) ستيفان ويبر، صور العالم المتخيل، صورة شخصية ورأي عالمي في رسوم جدران دمشق في أواخر حكم العثمانيين. «في الإمبراطورية في المدينة». عواصم الولايات العربية في أواخر الإمبراطورية العثمانية، حرره جينس هانسن وتوماس فيليب وستيفان وير (بيروت، معهد الشرق، 2002)، 145 ـ 171.

(2) أيوجين روغان، مدرسة عبد الحميد الثاني للقبائل(1892 ـ 1907) 28 (1996)، 85 ـ 107. 16. ألبرت حوراني، الفكر العربي في العصر الليبرالي 1798 ـ 1939 (أكسفورد. مطبعة جامعة أكسفورد 1962)، 164 ـ 170.

العربية مناقضاً جدّاً لظروف الإمبراطورية بشكل عام، حيث هيمن غير المسلمين على الحياة التجارية والمالية في (أزمير) و(اسطنبول) و(سالونيك). ولربما خففت هذه الشراكة التجارية من حدة المشاعر الطائفية في الولايات العربية خلال العقود الأخيرة من عمر الإمبراطورية حيث تعاون الناس لكسب الأرباح متجاوزين خطوط الفصل الديني.

الأيديولوجيات المتنافسة

في بداية القرن العشرين، وفرت الطبقة العربية الوسطى جمهوراً لنشر مجموعة واسعة من الأفكار الاجتماعية. ومن بين السمات المميزة للحداثة في الشرق الأوسط إمكانية أولئك الذين شكلوا الطبقة الوسطى الجديدة في استكشاف وإعادة تصور هويتهم السياسية. وكانت (العثمنة) و(الحداثة الإسلامية) في مقدمة خياراتهم حيث لا يتطلب هذان الخياران جهوداً كبيرة لإعادة تشكيل الهوية السياسية والاجتماعية الأساسية لأن المسلمين يشكلون الغالبية العظمى من سكان المنطقة. وكلا الخيارين متقاربين. ويستطيع أيّ فرد أن يهتم بكليهما دون أيّ تعارض كبير. وتبنى كلا الأيديولوجيتين الحداثة للتخلص من التقاليد القديمة. بالإضافة إلى ذلك، ولأن كليهما لا يهدّدان المؤسسة السياسية فإن الكتّاب الذين يتحرونهما كانوا أقل عرضة لغضب الجهات الرقابية الحكومية المنتشرة في كل مكان من أولئك الذين يروجون لأفكار بديلة أكثر تطرفاً.

وقد تقدمت (العثمنة) عن طريق إصلاحي (التنظيمات) وأضيفت عليها صفة القداسة في دستور عام 1876. وكان مفهوم الولاء للسلطان مفهوماً سهل الفهم نسبياً، ولكنه كان معقداً جدّاً لدى أنصار (العثمنة) للمضي قدماً في وضع أساس متماسك لما تجسده أيديولوجيتهم من وراء ذلك. ونتيجة لهذا الغموض، شعر المسيحيون واليهود الناطقين بالعربية بالارتياح في ظلّ العثمانيين دون الحاجة للمطالبة بالهوية المجتمعية التي ورثوها عن أجدادهم تقليدياً. حيث تضمّن دستور 1876 أمراً يقضي بأن كل شخص يعيش في مملكة السلطان هو عثماني باستثناء المقيمين الأجانب والرعايا العثمانيين السابقين ممن يتمتعون «بالحماية» الأجنبية. وتبنت (العثمنة)، وفقاً لذلك الدستور، اللغة التركية الخاصة باسطنبول لغة الدولة الرسمية والإسلام دين الدولة الرسمي، لكنها لم تفرض أيّاً منهما على الناطقين بلغة أخرى أو الذين لهم دين آخر. ولعدم توضيح الدستور في فقراته لحقوق وامتيازات العثمانيين المثقفين حديثاً، لم تحدث (العثمنة) حماساً شعبياً. وقد تمكن الدستور من توفير الملاذ لمجموعة كبيرة من الفئات المتنوعة من رعايا السلطان العرب، لكنه لم يستبدلهم. فالوطنية القوية تتطلب أمراً أكبر من الحفاظ على الوضع الراهن فقط.

ومع عدم تأكدهم من عثمانيتهم التامة، استمرت غالبية رعايا السلطان من العرب المسلمين السُنة بتوفير الأساس الوطيد للهوية السياسية والاجتماعية. لكن مفاهيم ما يعنيه الإسلام كانت أكثر تفتحاً في بداية القرن العشرين مما كانت عليه في السابق. فقد كانت هناك أصداء قوية لطروحات الفكر الإسلامي المتنوعة المتنازع عليها طوال قرون الحكم العثماني. واستوعب المثقفون المسلمون انتقادات الوهابيين والنقشبنديين للإسلام والتي طبقت في القرن الثامن عشر. وكان هناك قبول مؤلم لكتابات أولئك المستشرقين الأوروبيين الذين افترضوا بأن الإسلام هو السبب الأساسي في تخلف الشعوب المسلمة سياسيّاً وتكنولوجيّاً عن الغرب. وتقبل عدد كبير متزايد من المثقفين المسلمين الانتقادات الصادرة من كلا الجانبين، المسلمين وغير المسلمين، والتي قالت بأن الكثير من الممارسات وأساليب التفكير التي جاءت إليهم تحت عنوان (التقليد) كانت متحجرة ومعيقة للتقدم الاجتماعي والعلمي معاً. وبدلاً من رفض الإسلام برمته والتوجه للغرب، أو بدلاً من رفض التوجه للفكر الغربي والبحث عن العزاء فقط في الإسلام النقي مثلما اقترح الوهابيون، آمن هؤلاء المثقفون بإيجاد حل وسط ينعش عناصر إيمانهم التي ينظرون إليها بأنها هي الإسلام الحقيقي، وينبذ كل العناصر التي تجعلهم متخلفين.

وآمن الإسلاميون الحداثويون بأن الإسلام ليس غريباً على المعرفة والتقدم. لأن المسلمين السابقين كانوا قد تقدموا العالم في الاكتشافات العلمية. وبرفض المسلمين الحداثويين مبدأ اللاأدرية (وهو الاعتقاد بأن وجود الله وطبيعته وأصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها*). والتنوير الأوروبي، ربما يكونون قد اتفقوا في الرأي مع آراء مفكري التنوير الذين يعتقدون بأن المسيحية كنظام معتقدات دينية كان ضاراً بالتقدم العلمي. ولكنهم أكدوا بأن الإسلام كان تقدميّاً. وأكدوا بأن العودة إلى الإسلام، الذي طبق في القرون الأولى من ظهوره، سيخلق تناغماً بين الدين والعلم، الذي مكّن المجتمع الإسلامي من الازدهار، ويسمح للمسلمين أن يتبوءوا مكانتهم المستحقة مرة أخرى بين الحضارات التقدمية مثلما كانوا في «العصر الذهبي للإسلام».

وانخرط غالبية هؤلاء المسلمين التقدميين في حركة تعرف بالحركة «السلفية» نسبة إلى «الأسلاف» السابقين. ويؤمن السلفيون بالعودة إلى الإسلام الأبسط والأنقى، إسلام الأجيال الأولى من المسلمين الذي كان مصدر إلهامه النموذج الحي المتمثل بالنبي محمّد(ص)، والذي سيحرر المسلمين المعاصرين، آنذاك، من عادات بالية غامضة اكتسبها

المجتمع الإسلامي بشكل جماعي في «عصوره المظلمة» بعد تدمير (بغداد) عام 1258. في الوقت الحاضر، يستحضر مصطلح (السلفية) للكثيرين في الغرب نموذج المسلمين الأصوليين لحركة (طالبان). ودعا (محمّد بن عبد الوهاب) المسلمين للعودة إلى تعاليم المجتمع الإسلامي الأصلية في زمن النبي محمد (ص)، وإلى رؤيته الموضوعية والأصولية الصّارمة للإسلام التي امتدت إلى صميم المعتقدات الإسلامية في القرن الحادي والعشرين. ولكن لا شيء كان يمكن أن يكون أكثر من معنى (السلفية) مثلما فهمت في العقد الأول من القرن العشرين في (القاهرة). حيث سعى العلماء المسلمون بقيادة المفكر (محمد عبده. المتوفى عام 1905) لتكييف المبادئ الإسلامية مع الابتكارات الغربية العلمية أو التكنولوجية أو الاجتماعية أو السياسية، وتمكنت مناداة كل من (ابن عبد الوهاب) و(محمد عبده) من دعوة الناس للعودة إلى إسلام الأسلاف. وكان الأمر، ببساطة، سيفهم بشكل مختلف تماماً لو أن أحد الرجلين دعا إلى ذلك.

بالرغم من أن الذين وصفوا أنفسهم بالمنتمين إلى معسكر السلفية في القاهرة في بداية القرن العشرين كانوا يؤمنون بأن الإسلام والحداثة، كما هو واضح في الغرب، لم يكونا متقاطعين، إلا أن هناك خطوط ثقافية لا يمكنهم عبور بعضها. كان(قاسم أمين المتوفى عام1908)، وهو أحد تلامذة (محمد عبده) وكان من أصول سورية كردية، قد نشر مفاجأة كبرى في كتابه الموسوم (تحرير المرأة) في عام 1899في القاهرة. وبالاعتماد على قراءة متحررة للنصوص الإسلامية ناقش (أمين) تدهور وضع المجتمع الإسلامي قياساً بالغرب وعزاه جزئياً إلى عزل المرأة المسلمة اجتماعياً. ويتمثل مفتاح التقدم بتعليم البنين والبنات على السواء ليساهموا في البناء المتكامل للمجتمع الإسلامي الحديث والذي أصبح لها فيه الحق أن تظهر للملأ دون حجاب وتكسب عيشها من خلال العمل المثمر. وبالرغم من أن (أمين) قد اعتمد على القرآن والحديث النبوي الشريف في تبنيه لهذا الموقف، إلا أنه تعرض لانتقادات حادة وجهها له المسلمون المحافظون واتهموه بالسعي فقط لتدمير العائلة المسلمة.

فشل (محمد عبده) في الوصول إلى دفاع تلامذته، فنشر (أمين) كتاباً ثانياً عنوانه (المرأة الجديدة) في عام 1901. وكانت نقاشاته وحججه المتعلقة بحقوق المرأة في عمله المنقح تعتمد بشكل كبير على المنظرين الاجتماعيين الأوروبيين أكثر من اعتمادها على الأسلاف الإسلاميين. ففي النسخة المنقحة من كتابه، ألقى (أمين) باللوم كثيراً على الوضع غير المتكافئ للنساء في المجتمع الإسلامي باعتبار أن الإسلام نظام ديني أكثر من كونه مجرد بناء اجتماعي

يقوم به الرجال[1]. وأظهر الجدل الدائر حول أعمال (قاسم أمين) انشقاقاً واضحاً بين المثقفين المسلمين الذين سعوا لتحديث مجتمعاتهم بشأن قضية هل إن الإسلام هو المانع للتطور نحو رؤيا مفصلية للحداثة أم إن العلة تكمن في المسلمين بمعلوماتهم الضعيفة. باختصار هل وافقوا على تحليلات (قاسم أمين) في كتابه الأول أو في كتابه الثاني؟ وظلّ هذا الأمر مدار بحث ونقاش امتدت أصداؤه إلى الوقت الحاضر.

وبالرغم من أن القاهرة كانت مركزاً للجدل السلفي حول الحداثة الإسلامية، إلا أن دمشق هي الأخرى أنجبت علماء ساهموا في الخطاب الإصلاحي في القرن الأخير من الحكم العثماني[2] وقد اتجه العلماء السوريون إلى اتخاذ منحى أكثر تحفظاً من معاصريهم في القاهرة في كل من الاستشراف وفي النصوص التي استقوا منها أفكارهم. وأجبر الاحتلال البريطاني لمصر في عام 1882المثقفين هناك على التساؤل عن كيفية حدوث ذلك وأكثر من ذلك كيف يمكن أن ينعكس الأمر. وهكذا، لم يكن الوضع الراهن، آنذاك، بأيدي المثقفين المصريين وكذلك اعتبرت التغيرات المتشددة، على أقل تقدير. ووصلت موجات التطور الأوروبي إلى داخل سوريا بشكل بطيء، وكانت قضية كيفية تشكّل الحداثة في دمشق أو حلب أقل تواجداً منها في القاهرة. وبينما تمّ تجاهل الصوفية وأعمال (ابن عربي) إلى حد كبير في الخطاب الفكري في القاهرة لكونه، بشكل جزئي، سبب انحدار الإسلام إلى التقليد الظلامي المعيق للتقدم وانتشار المعرفة، كان بعض المفكرين في دمشق، مثل (عبد القادر الجزائري المتوفى عام 1883) والذي دفن في مسجد ابن عربي، و(أحمد عابدين المتوفى عام 1889) قد أبقوا على تعاليم (ابن عربي) حية. ولربما صعب عليهم أن ينسوا الرجل الذي ارتبط بشكل كبير بمدينتهم خلال قرون الحكم العثماني. وكان هناك ملهم آخر لعلماء المدينة من أبناء (دمشق)، هو (ابن تيمية)، والذي وفر ديمومة لتعاليم الصوفية الفكرية البديلة التي أسندت العلماء في المدينة لأجيال. أما أولئك الذين استندوا في علميتهم إلى المعسكر الأخير ومنهم (طاهر الجزائري المتوفى عام 1920) و(عبد الرزاق البيطار المتوفى عام 1917)، فقد استلهموا أفكارهم مباشرة من كتابات (محمد بن عبد الوهاب) ونادوا بالإصلاح المجتمعي

(1) أيوجين روغان، مدرسة عبد الحميد الثاني للقبائل(1892 ـ 1907) 28(1996)، 85 ـ 107. 16. ألبرت حوراني الفكر العربي في العصر الليبرالي 1798 ـ 1939(أكسفورد. مطبعة جامعة أكسفورد 1962)، 164 ـ 170.

(2) أتشاك ويسمان، مذاق الحداثة: الصوفية والسلفية والتعريب في أواخر دمشق العثمانية (ليدن، برل،2001). ديفيد كومنس، الإصلاح الإسلامي: التغير السياسي والاجتماعي في سوريا في آخر الحكم العثماني. (أكسفورد. مطبعة جامعة أكسفورد 1990).

المستند إلى التفسير المتشدد للإسلام دون الاستناد إلى أفكار النظرية الاجتماعية الأوروبية[1] وبسبب بقاء (دمشق) ضمن الإمبراطورية، كان لعلمائها اهتمامات مختلفة عن نظرائهم في القاهرة تتعلق بالقومية الثقافية أيضاً.

كانت القومية العربية عاملاً أكثر تعويقاً لاستمرارية العلاقة بين السلطان العثماني ورعاياه العرب من الحديث عن الحداثة الإسلامية لأنها كانت ستؤدي إلى تفكك الإمبراطورية عرقيّاً. وناقش علماء القومية العربية، عند ظهور الفكر على شكل ظاهرة واسعة الانتشار جدّاً، مع بعض من كان يفترض في بداية القرن العشرين أن القومية العربية قد كانت فكراً واضح المعالم فعلاً في نهاية العهد (الحميدي). ونسبت كتابات المؤرخين في وقت متأخر من القرن العشرين بروز الفكر العربي السياسي إلى فترة الأتراك المبكرة، إن لم تكن المتأخرة[2] ويفترض الإجماع الجديد أن الحركة العربية للاستقلال عن الإمبراطورية كانت متأخرة نسبيّاً، قد ساندها أعضاء الطبقة الوسطى الجديدة الذين شعروا بضعف رعاية الدولة لهم. وعلى النقيض من ذلك، كان الأفراد الذين ينتسب أكثرهم إلى أسر (الأعيان)، والذين كانوا منتفعين من ارتباطهم بالدولة عن طريق عملهم في الجيش أو بحصولهم على الأراضي، قد بقوا موالين للعثمانيين إلى أن أصبح من غير الممكن لهم القيام بذلك[3]. وبينما كان هناك عدد قليل محتمل من رعايا السلطان العرب ممن سعوا إلى الاستقلال، من السليم أن نقول بأن معظم المثقفين الناطقين بالعربية، سواء من كان في ولايات السلطان العربية أو ممن كان تحت «الحماية» البريطانية في القاهرة، كانوا مطلعين باعتزاز على إرثهم الحضاري. وظهر الاستثناء لهذا التعميم عند بعض المفكرين الموارنة الذين سعوا للترويج إلى الهوية القومية اللبنانية والتي يرجعون في أصولها إلى فترة ما قبل وصول المحتلين العرب في القرن السابع. لكنهم كانوا أقلية متميزة داخل أقلية، وتبنى المفكرون المسيحيون الآخرون في (بيروت) مثل (بطرس البستاني المتوفى عام 1883) فكرة وحدة الحضارة العربية التي تتجاوز التقسيمات الطائفية[4] وكان الفخر بماضي العرب هو السمة

(1) ويسمان، مذاق الحداثة، 275 ـ 291.

(2) سي. أينست داون، من العثمنة إلى التعريب مقالات في أصول القومية العربية (مطبعة جامعة ألينويس 1973). كيالي، العرب والشباب الأتراك.

(3) مايكل بروفنس، الحداثة العثمانية، الاستعمار والتمرد في الشرق العربي ما بين الحربين. (2011) 205 ـ 225.

(4) أسامة مقدسي، مدفعية السماء: المبشرون الأمريكان والحوار الفاشل في الشرق الأوسط (إيثاكا أن. واي مطبعة جامعة كورنيل 2008) 187 ـ 213.

المهيمنة على عقول المفكرين المسلمين طوال قرون الحكم العثماني الثلاثة. ولم يشتد هذا الفخر إلا في القرن الأخير من عمر الإمبراطورية.

سعت الطبقة المتوسطة الجديدة إلى إظهار ماضي الأسلاف، وأفاد الكتّاب المعروفون، مثل (جرجي زيدان المتوفى عام 1914) من هذا الاهتمام بتأليف عدد من القصص الخيالية عن الأبطال السابقين ومآثرهم. وبعد أن بدأت المطابع بالإضافة إلى مطبعة (بولاق) التي وفرها (محمد علي)، ومطابع (بيروت) و(اسطنبول) الأخرى التي جاءت فيما بعد، طبعت نسخاً للمؤلفات التي كتبت في «عصر الإسلام الذهبي» وجعلتها في متناول شريحة واسعة من الناس للمرة الأولى. وكانت بعض المطابع، مثل مطبعة (بولاق)، مؤسسات حكومية، ولكن البعض الآخر منها كان ممولاً من القطاع الخاص عن طريق مستثمرين محليين أو بدعم من المجاميع التبشيرية. وبالرغم من احتمال أن عدداً قليلاً من الطبقة الوسطى الجديدة قد قرأ تلك الأعمال الكلاسيكية لأن اللغة التي كتبت بها كانت صعبة على معظمهم، إلا أن كثيراً منها قد لخصت في وسائل الإعلام المقروءة (الجرائد الشعبية)، وأدرجت في مناهج المدارس الجديدة. وسرعان ما انتشر وجود محلات بيع الكتب في معظم المدن العربية تقريباً لتبيع الكتب الكلاسيكية العربية والكتب المترجمة من المؤلفات الغربية على السواء. وألفت الكتب الجديدة في مختلف التخصصات كالشعر والتاريخ والعلوم البحتة وذلك حين أخذت اللغة العربية مكانتها كلغة للنتاجات الأدبية. وكدليل على تنامي الوعي التاريخي الحضاري، حملت شوارع الأحياء السكنية الجديدة أسماء أبطال الحضارة العربية، ومنها: (ابن سينا)، و(أبو نؤاس)، و(ابن خلدون).

على أية حال، ليس من الضروري أن يخلق الفخر شعوراً بالهوية العرقية العربية لدى جميع الناطقين بالعربية آنذاك. حيث لم يتخيل مفكرو شمال أفريقيا ومصر أنفسهم عرباً بالضرورة. فقد جعلت شمال أفريقيا كلها، والتي هي المنطقة التي تعرضت لاحتلال القوى الأوروبية، قضية القومية قضية محلية لدى المفكرين الناطقين بالعربية، حتى حينما أقروا بالتقارب الثقافي مع أبناء عمومتهم المفترضين في الإمبراطورية العثمانية. وكان الشعار القومي الذي ظهر مع بروز القائد الشعبي (سعد زغلول المتوفى عام 1927) «مصر للمصريين». ولربما بسبب الاحتلال البريطاني للبلد، أصبحت للهوية الإقليمية بدلاً عن الهوية العرقية مكانة متميزة في الصحافة الشعبية المصرية. وروّج بعض المفكرين، مثل (يعقوب سانو)، لاستخدام اللهجة المصرية العربية الدارجة في الصحف الواسعة التداول والانتشار وعلى المسرح في

القاهرة[1] وقد اعتبر ذلك جرماً بحق المثقفين القوميين الذين حثوا على استخدام اللغة العربية الفصيحة الحديثة فقط والتي برزت مع وسائل الطباعة كدلالة جديدة للهوية الثقافية العربية الشاملة.

وفي بغداد ودمشق وحلب، بقيت الهوية العربية متداخلة بقوة مع الإسلام لأن معظم المسلمين لم يروا أيّ تناقض في الجمع بينهما. واعتبر الاعتزاز بالماضي العربي عند المسلمين هو الاعتزاز بالماضي الإسلامي. وبدأ المفكرون المسيحيون، مثل (شبلي شميل المتوفى عام 1917) و(فرح أنطوان المتوفى عام 1922) والذين كان مقرهم في بيروت، بالتعبير عن هويتهم كعرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[2] ورشح هذا البناء الاجتماعي لبعض المسيحيين من الطبقة الوسطى الجديدة والذين بدؤوا بالتعبير عن أنفسهم كعرب في العقود الأخيرة من حكم الإمبراطورية. ولا يتضح مدى انتشار هذا التعريف لأن غالبية الذين وصلوا إلى الولايات المتحدة قبل الحرب العالمية الأولى قدموا أنفسهم لسلطات الهجرة باعتبارهم سوريين وليسوا باعتبارهم عرباً. وكان المؤلفون العرب مستعدين لتوسيع عضوية الأسرة العربية لتشمل الذين لا يشتركون معهم برابطة الدين، ولكن معظم مؤلفات العقد الأول من القرن العشرين رفضت أية محاولة لاعتبار الهوية العربية هوية علمانية صرفة. وفي عام 1914، اتخذ الكثير من المفكرين الناطقين بالعربية خطوات نفسية مهمة، حيث اعتبروا أن «الأمة» تشمل كل الأديان المختلفة وتربط بينهم رابطة اللغة الأم فقط.

ونظراً للانقسامات الطائفية التي قسمت سكان ما كان سيعرف بـ(سوريا) و(فلسطين) و(لبنان) قبل عقود قليلة، كانت الخطوات المبدئية لتعريف العرب عرقيّاً كشعب موحد خطوات لها دلالة مهمة. وكان للأمر اهتمامٌ أكبر في بقية الإمبراطورية، حيث سبق الدين اللغة حتى حينما كانت الهوية الجماعية تتسم بطابع عرقي واضح كما هو الحال لدى اليونانيين والبلغار، وهكذا فبالرغم من اللغة المشتركة، كان المسلمون الناطقون باليونانية القاطنون في جزيرة (كريت) يعتبرون أتراكاً في نظر جيرانهم المسيحيين، مثلما كان الحال مع المسلمين الناطقين باللغة السلافية في البوسنة وبلغاريا. في الأناضول، كان المسيحيون الناطقون باللغة التركية إما (يونانيين) أو(أرمن) وفقاً للطقوس التي يقومون بها أيام الآحاد. لكنهم لم يعتبروا،

(1)أم.أم.بدوي، «أبو المسرح المصري الحديث: يعقوب سانو»،صحيفة الأدب العربي 16(1985)132 - 145.
(2) حوراني، الفكر العربي، 245 - 259.

لا هم ولا جيرانهم المسلمون، أتراكاً. وفي خارج الولايات العربية،فقط، فيما سيعرف فيما بعد بـ(ألبانيا)، تصور المثقفون أن ما يربط مجتمعهم القومي اللغة فقط[1] وقد كانت القومية العربية ضمن إطار الإمبراطورية العثمانية متفردة نسبياً في شموليتها وتعريفها غير الطائفي لمعنى «الأمة».

(1) ستافروسكندي، يقظة القومية الألبانية (برنكتون.أن. جي، مطبعة جامعة برنكتون 1967).

قضية الخلافة

مثلت الخلافة دور المؤشر الذي انعكست من خلاله صور جميع الأطياف الدينية والقومية المتنوعة أثناء عهد حكم (عبد الحميد). فقد ثبت البندان الثالث والرابع من دستور 1876 بأن السلطان العثماني باعتباره الخليفة هو «حامي الدين الإسلامي». وكما ورد سابقاً، فإن مصطلحي السلطنة والخلافة كانا متداخلين دائماً لدى المؤسسة الدينية العثمانية في القرون الأولى من حكمهم، بالرغم من أن قلة من المؤلفين العرب قد أشاروا إلى شرعية مطالبة السلطان بذلك اللقب. وتغيرت هذه اللامبالاة في القرن التاسع عشر، لأن الكثير من المراقبين المسلمين قد واجهوا الحقيقة الصادمة لطموحات المستعمرين الأوروبيين في الشرق الأوسط. فجعل السلطان (عبد الحميد الثاني) القضية واحدة من الاهتمامات الدولية بإحيائه المطالبة بالأمر الذي سبق أن طولب به في القرن السادس عشر وهو أن (آل عثمان) هم الوحيدون الذين يحق لهم المطالبة بالمنصب. على العكس تماماً مما فعله جده السلطان (محمود الثاني) الذي أراد أن يشاركه اللقب الفاتح الإيراني «علي شاه» في معاهدة (أرضروم) في عام 1823[1] وبالرغم من مطالبة السلطان (عبد الحميد)، إلا أن السلطان (مولاي حسن) في المغرب والخديوي (إسماعيل) في مصر، وبدرجة أقل (ناصر الدين شاه) في طهران لم يعترفوا به كخليفة. أما المسلمون الذين كانوا تحت نير الاستعمار الأوروبي في الهند وجنوب شرقي آسيا وفي أفريقيا فقد كانوا يودون أن يتقلد السلطان ذلك اللقب لا لسبب سوى أن الإمبراطورية العثمانية كانت هي آخر دولة إسلامية باقية وقادرة أن تساعدهم للوقوف أمام المستعمرين الأوروبيين.

أما لدى المفكرين المسلمين العرب، سواء من كان منهم تحت سلطة (عبد الحميد) داخل الإمبراطورية أو في القاهرة، فقد كانت قضية شرعية المطالبة بالخلافة قضية بالغة التعقيد. فالبعض، كما فعل أسلافهم، استدل بقول منسوب إلى النبي محمد(ص)مفاده أن

(1) بروس ماسترز، معاهدات أرضروم (1823 و1848) والوضع المتغير للإيرانيين في الإمبراطورية العثمانية 24(1991)،3 ـ 16.

هناك شخصاً واحداً فقط من قبيلة (قريش) يمكن أن يكون إماماً لهذا المجتمع. وربما كان سكان الإمبراطورية يقرون بأحقية السلطان بولائهم لقدرته على أن يكون «حامي الإسلام»، لكنهم كانوا لا يقرون بأنه الخليفة. واضمحلّ التردد في الإقرار بمطلب (عبد الحميد) مع سقوط المقاطعات الإسلامية واحدة بعد الأخرى بأيدي الجيوش المسيحية. ومع كل ذلك، كان هناك رفض مستمر لفكرة أن يكون أثر (خلافة) عبد الحميد بالمستوى المكافئ لما كانت عليه خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة في عرف المسلمين. ولكن، بمرور الزمن، قدم بعض العلماء سبيلاً فكرياً أكثر تعقيدات أكد بأن السلطان العثماني هو الوحيد الذي له الحق في اللقب، مع حملة دعائية داعمة للموضوع صادرة من اسطنبول. وبالقيام بذلك، استحضروا ضرورة الحفاظ على المجتمع الإسلامي من احتلال الكفار والهراطقة وذلك عن طريق الإقرار بشرعية مطالبة السلطان العثماني بصلاحيات الخلافة.

وكما ورد في الفصل الخامس، أقر أحد علماء العرب الأوائل بأن السلطان العثماني هو الخليفة وكان ذلك العالم الدمشقي (محمد الأمين بن عابدين). وبعد أن عاش تحت نير احتلال (إبراهيم باشا)، كان لا بدّ أن تكون خياراته السياسية صارمة أو قوية. وكان باستطاعته أن يذعن لحكم رجل كان قد اعتبره مرتداً أو يبرر لماذا كان التمرد ضرورياً. فاختار (ابن عابدين) المسار الأخير، معلناً بأن السلطان (محمود) هو الخليفة الراشد. ولكن حتى حين فعل ذلك، ميز (ابن عابدين) بين الخلافة «الأرقى»، وهي الخلافة الراشدة، وبين الخلافة «الأدنى» الخاصة بـ(آل عثمان). ومع ذلك، كتب بأن المسلمين أجبروا على التسليم بإقرارهم بأن السلطان العثماني هو الخليفة ما دام يصون حكم القانون ويقاتل مجاهداً ضد الكفار والهراطقة.

وبعد نصف قرن، قدم (عبد الرزاق البيطار)، هو الآخر، في دمشق، مبررات منطقية مختلفة بشأن تفرد(آل عثمان) بشرعية المطالبة بلقب الخلافة. وفي مدخل كتابه عن سيرة حياة السلطان (عبد الحميد الثاني)، أدرج (البيطار) ألقاباً من الألقاب التي أطلقت على السلطان (عبد الحميد الثاني) مثل لقب «سلطان سلاطين العرب والعجم» و«ظل الله على الأرض» و«أمير المؤمنين». وتاريخياً، كان المؤلفون العرب قد أطلقوا اللقبين الأخيرين على الخلفاء فقط[1] بالإضافة إلى ذلك، ناقش (البيطار) ثورة (محمد أحمد) ضد الإدارة المصرية في (الخرطوم) في عام 1883، وبذلك كانت الثورة ضد (عبد الحميد) لأنه

(1) عبد الرزاق البيطار، البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ثلاثة مجلدات (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، 1963، 1961) المجلد الأول 797.

كان الزعيم القانوني على (مصر). وشرع البيطار في نقاش مطول بشأن إمكانية مطالبة (محمد أحمد) بلقب المهدي، الشخص الذي يؤمن المسلمون بأنه سيأتي في آخر الزمان لينشر العدل في الأرض حتى حلول يوم القيامة. وأشار البيطار إلى العديد من الشخصيات التاريخية التي ادعت بذلك زيفاً، بالإضافة إلى عرض اعتقاد الشيعة بأن الإمام (محمد المهدي المنتظر) هو الذي سينجز تلك المهمة.

ثم استدل البيطار بنصوص كتاب (الشجرة النعمانية)، الذي ورد ذكره في الفصل الرابع، والتي تنبأت بأن (آل عثمان) سيبقون في حكم السلطنة حتى ظهور المهدي، بالرغم من استناده لنصوص المؤلف الصوفي الذي عاش في القرن الثالث عشر (الشيخ صلاح الدين الصفدي) أكثر من(ابن عربي)[1] وكان (البيطار) أحد تلامذة (ابن تيمية) وكان سبب سوء تعريفه لمؤلف الكتاب، على الأرجح، امتلاكه لمقالات مكتوبة توصل كتابات (ابن عربي) إلى مستوى البدعة. ومع ذلك قبل ابن البيطار التنبوء كأمر موثوق منه واختتم مناقشته للثورة في السودان بحجة غير مباشرة. لأن السلطان (عبد الحميد) كان هو الخليفة الشرعي العالمي للمسلمين، لم يكن بإمكان (محمد أحمد) أن يكون المهدي كما يزعم، لأنه ثار على سيده الشرعي الذي يدين له بالولاء، والمهدي «الحقيقي لا يمكن له أن يتعدى على القانون الإلهي بالثورة على زعيمه الشرعي. وبهذا أثبت (محمد أحمد) بأفعاله بأنه ليس ذلك الشخص الذي زعم، أي أنه ليس المهدي كما يزعم. وحتى عند إطلاقه لقب الخليفة على السلطان عبد الحميد، ذكر ابن البيطار الفرق الذي وضعه (ابن عابدين) بين خلافة الخلفاء الراشدين العظمى وخلافة السلاطين العثمانيين الدنيا. ولم يكن مفاجئاً تمجيد (ابن البيطار) لحكم السلطان عبد الحميد، فقد كان (البيطار)مرتبطاً بـ(أبي الهدى الصيادي المتوفى عام 1909) والذي ربما كان أبرز المروجين العرب لادعاء السلطان بالخلافة[2] وكان (أبو الهدى) قد برز بسرعة من أصول ريفية مغمورة في قرية تقع شمال سوريا باصطفافه مع فئة ملكية في حلب ضد فئة أخرى مكونة هي الأخرى من أسر دستورية قوية بارزة. وبالرغم من وجود بعض سكان حلب الذين كانوا يشكون بادعاء (أبي الهدى) انتماءه لفئة (الأشراف) إلا أنه استطاع أن يحصل على منصب «(نقيب الأشراف = قائداً لنسل النبي)» منصباً تشريفيّاً في شبابه عام 1873، فهو بالرغم من أن هذا المنصب هو منصب تشريفي بشكل كبير، إلا أنه يتسم بمكانة كبيرة

(1) المصدر السابق نفسه المجلد الأول 804.
(2) توماس أيك، السلفي المنسي أبو الهدى الصيادي (2003):61 - 87.

في (حلب) ومرتبط تاريخياً بسليل إحدى أسر أعيان المدينة. ولكن كان لأبي الهدى، وقد فاز بحظوة السلطان بعد جهد كبير في عام 1878.

ووفقاً لرواية واحدة، كان قد قدم نفسه في (قصر يلدز) في اسطنبول، قائلاً بأن النبي محمداً(ص) قد زاره في الحلم وسلمه رسالة مهمة للسلطان (عبد الحميد) عليه أن يسلمها له شخصياً وعلى انفراد. ولكن بسبب عدم تمكن (أبي الهدى) من التحدث باللغة التركية وعدم معرفة السلطان للغة العربية طرده حاشية السلطان. وبعد يومين، عاد أبو الهدى وهو يتحدث اللغة التركية بطلاقة فتمكن من إبلاغ رسالة النبي (ص) إلى السلطان دون الحاجة لأيّ وسيط. فأعجب السلطان بترجمته، وحين أخبره جواسيسه في (حلب) بأن (أبا الهدى) لم يكن يعرف اللغة التركية حين عاش هناك، ازداد انبهاره به. ويبدو أن النبي (ص) قد عمل معجزة لغوية لإثبات شرعية ادعاء (أبي الهدى) بالمعرفة الباطنية[1] وبعد تلك الحادثة، عمل(أبو الهدى مرشداً روحياً للسلطان فعلمه مبادئ الفئة الصوفية الرفاعية التي كانت معروفة في الأراضي العربية لكنها لم تكن معروفة فعلياً في اسطنبول. واعتبرت فئة الشباب الأتراك (أبا الهدى) دجالاً دينياً مارس سيطرة غير طبيعية على السلطان. وتناولوا كثيراً أصوله العربية، مستشهدين بحيل الخرافات العربية وبالتخلف[2] ولكن باستغلاله لوضعه الآمن في بلاط السلطان، روّج (أبو الهدى) لنفسه بأنه واحد من مستشاري السلطان العرب بينما كان يحث زملاءه العرب على الاعتراف بادعاء سلطانه الخلافة الشاملة.

لكن لم يكن الجميع مستعدين للقيام بذلك. وكان (عبد الرحمن الكواكبي المتوفى عام 1903) من أشهر المعارضين. و(الكواكبي) هو أحد أبناء أسرة من أسر الأعيان البارزة في (حلب) منذ، على الأقل، القرن السادس عشر، إن لم يكن قبل هذا التاريخ. وقد حاول، مع شريكه في العمل (هاشم الخراط) إصدار أول صحيفة أهلية في (حلب) عام 1878، لكن السلطات العثمانية منعت صدورها. وفي عام 1880، عيّن (كمال باشا) حاكماً جديداً لولاية (حلب) الذي منع مرة أخرى المحاولة الثانية في إصدار صحيفة (الاعتدال) التي كانت باللغتين العربية والتركية العثمانية. ولم تكن تلك نهاية مواجهات (الكواكبي) مع السلطات. وفي عام 1886، حاول (زيرون جكماكيان) المحامي الساخط، اغتيال (كمال باشا). لم يقتنع (كمال باشا) بأنّ

---

(1) إبراهيم المويلحي، التوابل والفضائح والسلاطين، اسطنبول في فترة أفول الإمبراطورية العثمانية، ترجمة روجر ألن (لانهام، المملكة المتحدة: رومان ولتلفيلد،2008)، 134 ـ 136.

(2) بطرس أبو منيحة، السلطان عبد الحميد الثاني والشيخ عبدالله الصيادي (1979)131 ـ 153.

عمل (جكماكيان) عملاً فردياً، فاعتقل (حسام الدين القدسي) و(نافع الجابري) و(الكواكبي) بتهمة التآمر. وكانوا جميعهم من أبرز أعيان المدينة، حيث سبق أن مثل (الجابري) (حلب) في البرلمان العثماني، وكان كل من (القدسي) و(الكواكبي) مرتبطين بـ(الحزب الدستوري) في المدينة ومن الذين عارضوا صعود (أبي الهدى) إلى السلطة. في النهاية، أطلق سراح الثلاثة دون توجيه أيّ تهمة لهم[1] حجب (الكواكبي) وفقاً لنظام الرقابة على الصحافة في (حلب)، وفي عام 1898، سعى إلى الحرية النسبية في القاهرة، وهناك تمكن من إصدار كتابين هما: (طبائع الاستبداد) و(أم القرى). واستعار عنوان الكتاب الأخير اسم (مكة)، وقد قال (الكواكبي) في ذلك الكتاب إن الأتراك قد سمحوا بتدهور الإسلام تحت مرأى منهم. وحسب رأيه، فإن الحفاظ على الدين وتحرير أراضي المسلمين من الهيمنة الأوروبية يمكن أن يحدث فقط من خلال إحياء نظام الخلافة العربية على أن تكون عاصمتها (مكة).

لاقت آراء (الكواكبي) صداها لدى الخط المعارض للسلطان (عبد الحميد) المتمثل بسوري آخر منفي في القاهرة هو (لويس صابونجي) الذي أطلق على صحيفته اسم (الخلافة) والتي بدأت عام 1881. وفي السياق والاتجاه نفسه، اقترح العالم الإسلامي البريطاني والموظف السابق في وزارة الخارجية (ولفريد بلانت) العودة إلى نظام الخلافة العربية في كتابه (مستقبل الإسلام) الصادر عام 1882[2]، وذكر كتاب (بلانت)، الذي ربما استلهمه من أفكار (الكواكبي)، العديد من الأسماء الممكنة لتقلد منصب الخليفة، ويبدو أن رأيه قد استقر على (الهاشميين) في (مكة) باعتبارهم الخيار الأكثر منطقية، وفقاً لحقيقة أنهم، دون أدنى شك، سليلو قبيلة (قريش). وأبدت حكومة الظل البريطانية في القاهرة عن قلقها من احتمالية ادعاء (عبد الحميد) بالخلافة لإثارة الاضطرابات السياسية في مصر إذا اندلعت الحرب بين الإمبراطوريتين. ونتيجة لذلك، ارتفع انتقاد (الكواكبي) للاستبداد العثماني ليطال طليعة تفكيرهم الاستراتيجي. قد قام العملاء البريطانيون بتهريب نسخ من الكتاب إلى الأراضي العربية العثمانية حيث كانوا يأملون أن يؤدي ذلك إلى التمهيد للتمرد.

ولم تلاقِ دعوة (الكواكبي) لإقامة الخلافة العربية صدى كبيراً بين مفكري العرب الآخرين

---

(1) الطباخ، أعلام النبلاء، المجلد الثالث381 ـ 383، 393 ـ 394، الغازي، نهر الذهب، المجلد الثالث، 410- 411.

(2) ولفريد بلانت، مستقبل الإسلام، (لندن، كيغان بول، ترينتش، 1882)، 90 ـ 118. شين. طوفان بوزيتر، «معارضة الخلافة العثمانية في الأعوام الأولى من حكم عبد الحميد الثاني:1887 ـ 1182». السلسلة الجديدة 36(1996)، 59 ـ 89.

سواء في مصر أو لدى المغتربين الناطقين بالعربية. وبالطبع، كان هذا الأمر مستحيل الحدوث في الأراضي العربية الخاضعة لسيطرة العثمانيين حيث أزالت الرقابة بعناية أيّ شيء قد يقوض سلطة السلطان حتى وإن كانت بشكل تعسفي[1].

لم يكن ادعاء (عبد الحميد) بالخلافة هو القضية السياسية المؤذية للمنفيين العرب من الإمبراطورية العثمانية، بل ضرورة استعادة دستور عام 1876لكي تستطيع الإمبراطورية العثمانية النهوض بمهمة الدفاع عن نفسها وبالتالي تمنع القوى الأوروبية من احتلال المزيد من الأراضي الإسلامية. كانت قضية الخلافة، بتأخرها التاريخي، قضية مبالغ بها، حسب رأي المخططين الاستعماريين الأوروبيين، حيث تُشعر المسلمين بجنون العظمة للقيام بانتفاضة جماهيرية مسلمة في إمبراطورياتهم أو تُشعرهم بالتفاؤل من أنه في حالة ظهور مطالب بديل بالمنصب فإن الإمبراطورية العثمانية ستتفكك. وقد ولدت نقاشات قليلة بين أوساط المفكرين العرب المسلمين باستثناء أولئك الذين كانوا يسعون للعب دور المتملقين لـ(عبد الحميد). إن مسألة ماهية الدور الذي ينبغي أن تلعبه السلطنة الخلافة في النظام العثماني نفسه قد حسمت سريعاً في العاصمة نفسها.

(1) سيزار فرح، «الرقابة وحرية التعبير في مصر وسوريا العثمانيتين.»، في القومية والدولة اللاقومية: تفكك الإمبراطورية العثمانية، حرره وليام حداد ووليام أوكسنوالد (كولومبس، مطبعة جامعة أوهايو الحكومية 1977)، 151 ـ 194.

ثورة شباب الأتراك

تمرد الجيش الثالث العثماني، والذي كان مقر قيادته الرئيس في (سالونيك) في نيسان من عام 1908 وطالب بإعادة العمل بدستور 1876. وتقع المدينة في منطقة (مقدونيا) المتنازع عليها والتي كانت من بين آخر آثار الإمبراطورية العثمانية في القارة الأوروبية. فقد ادعى اليونانيون والبلغار والمقدونيون جميعاً بعائدية المدينة لهم، فشعر الضباط العثمانيون بأن الأوقات الصعبة تحتاج إلى تدابير صعبة. وقد كانوا أعضاءً في جمعية سرية تطلق على نفسها اسم(الأتراك الشباب) وكانت تسعى لإنهاء حكم (عبد الحميد) الفردي باعتبار ذلك السبيل الوحيد لإنقاذ الإمبراطورية. وامتد التحريض للعاصمة حيث التحق الجيش الأول بالمتمردين في 23 تموز من عام 1908، وأجبرت مجموعة من الضباط السلطان (عبد الحميد) على إعادة العمل بدستور عام 1876. وأجريت انتخابات جديدة. وانعقد البرلمان العثماني في 17 كانون الأول من عام 1908.

في 31 آذار من عام 1909، ظهر المحافظون في انتفاضة في اسطنبول ساندهم فيها طلاب دينيون ومنظمة غير معروفة تطلق على نفسها اسم (اتحاد المحمديين). وكانت أهداف المناهضين للثوار تتلخص في إعادة السلطة كاملة إلى (عبد الحميد) وحل البرلمان. واستغلت مجاميع المحافظين في أجزاء كثيرة من الإمبراطورية هذه الانتفاضة للتعبير عن مظالمهم. ففي ولاية (أدنه) جنوب شرق الأناضول تحولت المظالم إلى بعد طائفي. فهاجم غوغاء المسلمين الأحياء الأرمنية في بلدات ومدن المنطقة وقتلوا المئات إن لم يكن الآلاف من جيرانهم. وفي (حلب) القريبة منهم كبح جماح العنف الطائفي بفعل التصرف الفوري الذي اتخذه أعيان المدينة المسلمين لنزع فتيل التوتر بالرغم من التزام (أرمنيي) المدينة لبيوتهم لعدة أيام تحسباً للمشاكل[1]. أما الشخصيات البارزة المحلية في كل من (دمشق وبغداد) فقد استخدموا محاولة الانقلاب لحشد التأييد ضد الدستور

(1) ماسترز، المسيحيون واليهود، 182 ـ 183.

ومن أجل عودة الحكم المطلق لشعورهم بأن حكم السلطان القوي يخدم مصالحهم على الوجه الأحسن[1] وعلى الرغم من أن الانتفاضة أظهرت الانقسامات الاجتماعية العميقة في الإمبراطورية، إلا أن الجيش العثماني تمكن من إعادة فرض النظام. وتنازل السلطان (عبد الحميد) عن العرش لأخيه (محمد الرابع) ومن سخريات الأقدار أن السلطان السابق قد نفي إلى (سالونيك) وهي المدينة التي انطلقت منها الثورة.

واستقبلت الأراضي العربية انقلاب الشباب الأتراك بمشاعر مختلطة. حيث رحبت الطبقة الوسطى الجديدة به باعتباره حركة نحو التقدم، لكن الكثير من أسر الأعيان القديمة المستفيدة من نظام السلطان لم تكن متفقة فيما بينها حول العودة إلى مبدأ السلطنة التي تتحكم بها القوانين. ومع ذلك أيّد الكثيرون الانتخابات وناصروها بشكل واسع، وكما كان الحال في أول برلمان، كانت غالبية الستين مندوباً المنتخبين في عام 1908من أسر أعيان الولايات العربية. وتميز أحد مندوبي (حلب) وهو (نافع الجابري)، بعمله في كلا البرلمانين لعام 1876 و1908. وبالرغم من مشاركة مندوبين من الولايات العربية، كانت هناك شكاوى، في الدوريات المكتوبة باللغة العربية في أوروبا وفي الإمبراطورية نفسها، لأن قوانين الصحافة أصبحت بشكل مفاجئ أكثر تحرراً من ذي قبل، وكانت تلك الشكاوى تشير إلى قلة تمثيل العرب في البرلمان. كان مجموع أعضاء البرلمان الكلي 275مندوباً، وكانت نسبة تمثيل العرب تقريباً 24 بالمئة من المجموع الكلي، ويعد بعض المؤرخين نسبة سكان الولايات العربية بما يقارب ثلث سكان الإمبراطورية. وفي الانتخابات البرلمانية لعام 1914، ازدادت نسبة مندوبي الولايات العربية إلى 32 بالمئة[2].

وبدلاً من أن تعكس الانقسامات العرقية، كان الموضوع الأساسي للنقاش بين أعضاء البرلمان المسلمين نقاشاً فكرياً (أيديولوجياً). واتجه أعضاء البرلمان من الطبقة المسلمة الوسطى من الأتراك ومن الناطقين بالعربية إلى مساندة (جمعية الاتحاد والترقي) والتي جسدت برنامج حزب الشباب الأتراك. وشدد هذا الحزب على إقامة دولة مركزية قوية مع أيديولوجية إعادة تنشيط (العثمنة)، ولكن مع التأكيد على أن اللغة التركية هي اللغة القومية للبلاد والإسلام دين الدولة. وساندت الأقليات غير المسلمة وأسر النخب المسلمة القديمة أحزاباً كانت تدعو إلى اللامركزية الكبرى والحكم الذاتي المحلي. واندمجت مصالح الأخير مع (حزب الحرية المعتدل)

(1) كيالي، العرب والشباب الأتراك، 72 ـ 74.
(2) كيالي، العرب والشباب الأتراك، 175.

الذي أُسس عام 1909. وفي عام 1911 حلّ (حزب الحرية المعتدل) وحلت محله أحزاب أخرى لها الطموحات السياسية نفسها. وبالرغم من انجذاب الكثيرين من أعضاء البرلمان العرب نحو أحزاب المعارضة، أظهرت دراسة (حسن كيالي) الرائدة عن السياسات العربية في عهد (شباب تركيا) بأنّه من الخطأ حدوث انشقاق عربي ـ تركي بشأن مسألة اللامركزية حيث إن بعض أعضاء البرلمان العرب كانوا يؤيدون حزب (شباب تركيا) في جميع القضايا ما عدا إلحاحهم المتزايد على جعل اللغة التركية لغة الإدارة الإمبراطورية الوحيدة[1].

وكانت هناك قضية واحدة شغلت اهتمام مندوبي الولايات السورية كقضية إقليمية، هي: هجرة اليهود إلى ما سيعرف فيما بعد باسم ولاية فلسطين. فقد كانت هناك هجرة محدودة ليهود أوروبا الشرقيين إلى المنطقة في أواخر القرن التاسع عشر، ولكن بعد تشكيل المجلس الصهيوني العالمي والوكالة اليهودية في نهاية القرن، حاول الصهاينة بشكل ممنهج الحصول على أرض في ما اعتبروها (أرض إسرائيل). وبالاستفادة من قوانين الصحافة الأكثر تحرراً التي تلت انقلاب (شباب تركيا)، بدأت الصحف الصادرة باللغة العربية في (حيفا) الإشارة إلى شراء الوكالة اليهودية للأراضي الزراعية وتجريد الفلاحين المزارعين من أراضيهم لاحقاً. في عام 1911، حاول مندوبا (القدس) في البرلمان، هما (روحي الخالدي) و(سعيد الحسيني)، إيقاف المزيد من عمليات بيع الأراضي للمهاجرين القادمين حديثاً. وانضم إليهما أحد ممثلي (دمشق) في البرلمان، هو (شكري العسلي)، والذي عبر عن مخاوفه من مخططات الصهاينة للاستيلاء على أراضي شاسعة في جميع أنحاء المنطقة. وساندهم في معارضتهم مندوب (حلب) المخضرم، (نافع الجابري)[2] لكنهم فشلوا في الحصول على الإجماع في البرلمان لأن حزب(شباب تركيا) في البرلمان كانوا يرون في الصهاينة حلفاء أساسيين. وبالرغم من أن العرب، عموماً، ربما لم يشعروا بتهديد لوجودهم من القادمين من الخارج والذين أثاروا استراتيجية مضادة للقومية العربية، وكانت هذه المشاعر بشكل واضح من صنع أهل الفكر الذين أصدروا وقرؤوا الصحف. فقد لفت محررو صحفهم وكتاب أعمدتها انتباه قرائهم للتطورات الحاصلة في جميع أنحاء الإمبراطورية، بالإضافة إلى التطورات الجارية في فلسطين والتي قد تؤدّي إلى المزيد من الارتباك في الوضع الراهن آنذاك.

---

(1) كيالي، العرب والشباب الأتراك 81 ـ 102.

(2) رشيد خالدي، هوية فلسطين: تشكل الوعي القومي الحديث (نيويورك، مطبعة جامعة كولومبيا 1997) 80 ـ 84، 135 ـ 136.

واجهت الإمبراطورية كارثتين رئيستين في عام، 1912 أجبرت النخب على التساؤل عن مصيرهم ومستقبلهم. فقد احتلت القوات الإيطالية خمسة موانئ في ولاية ليبيا العثمانية في شهر تشرين الأوّل من عام 1911. فحاول العثمانيون في البداية دعم المقاومة المحلية التي كانت تحت قيادة نظام (السنوسي) الصوفي. ولكن، في تشرين الأول من عام 1912، هددت (إيطاليا) بتوسيع الحرب إلى بحر(إيجه). فاستسلم السلطان (محمد الرابع) وأعلن استقلال ليبيا في 17 تشرين الأول من عام 1912. وكان الإعلان مجرد ورقة لا قيمة لها في مخططات إيطاليا الاستعمارية. وكان على السلطان، باعتباره الخليفة، أن يبقى قائداً روحيّاً لمسلمي الولاية، أما إدارة الولاية كان تحت قيادة إيطالية. واستمر التمرد ضدّ الاحتلال الإيطالي. وأثناء الحرب العالمية الأولى، وصل الضباط العثمانيون والضباط الألمان إلى (سيرينايكا) للمساعدة في توجيه التمرد. وحتى بعد رحيلهم في نهاية الحرب، لم تقمع الثورة في ليبيا نهائيّاً حتى عام 1931 وذلك بإعدام الثائر المهاب الجانب (عمر المختار)[1].

لم يكن أمام الإمبراطورية العثمانية سوى خيار ترك الليبيين يواجهون مصيرهم لأن جيرانهم في البلقان حشدوا قواتهم على حدودها الغربية في خريف عام 1912. وفي اليوم الذي تلا إعلان السلطان (محمّد) التخلي عن ليبيا، أعلنت (بلغاريا وصربيا ومنتينغرو واليونان) الحرب على الإمبراطورية العثمانية. وعلى الرغم من دفاع العثمانيين المتحمّس في (تراقيا)، إلا أن الجيوش العثمانية قد انهارت في أماكن أخرى من البلقان تحت وطأة الهجوم المشترك. وفي يوم الثامن من تشرين الثاني من عام 1912 استسلمت الحامية العثمانية في مدينة (سالونيكي) للجيش اليوناني. وبدأت محادثات الهدنة بين الأطراف المتحاربة في كانون الأول في (لندن) لكنّها انهارت في نهاية كانون الثاني من عام 1913. وتمكن الجيش البلغاري، وبحيوية متجددة، من السيطرة على مدينة (أديرنه) في 26 آذار من عام 1913. فوصل الحكم العثماني للبلقان، والذي استمر لأكثر من خمسة قرون، إلى نهايته.

ورأى الكثير من المفكرين العرب في حرب (ليبيا) دلالة واضحة على أن للقوى الاستعمارية الأوروبية طموحات تشمل أراضيهم. فكانت ردة فعلهم على ذلك الواقع بأسلوبين. وكان رد الفعل الأكثر شيوعاً هو الالتفاف حول العرش العثماني باعتباره الفرصة الأخيرة لإنقاذ ولاياتهم من الاحتلال الأوروبي. وقدم هذا الاتجاه في التصرف، وبشكل فعّال، المفكر اللبناني

(1) ابن نصر، تاريخ المغرب، 377 ـ 385.

المقيم في القاهرة وأحد تلامذة (محمد عبده) (رشيد رضا). وتمثل الأسلوب الثاني في اقتراح حكم بديل لحكم اسطنبول. وبين المسلمين الذين آزروا هذا الخيار، بدت الخلافة العربية هي البديل الوحيد، مثلما أسلف (الكواكبي) والدعائيون البريطانيون العاملون من القاهرة. وبالإضافة إلى أشراف (الهاشميين) في (مكة) والخديوي (عباس حلمي) في (مصر) انضم (سعيد أحمد السنوسي)، والذي سبق أن احتل حيزاً من مخيلة السكان العرب بحربه المستمرة في المقاومة الليبية، ليلتحق بقائمة الملوك الساعين إلى دولة عربية مستقلة. ولم تكن فكرة إمكانية قيام «الجمهورية العربية» قد دخلت في الخطاب العام للمستقبل السياسي العربي.

وبالرغم من بعدها، إلا أن هزيمة العثمانيين في البلقان كان لها أثر على مخيلة العرب[1] فقد قلل انقلاب 1908، وبشكل كبير، من دور الرقابة الحكومية بتحديد دور الرقابة على كيفية نقل الصحافة للأحداث في الإمبراطورية وخارج الإمبراطورية. استغل المفكر الناشئ من الطبقة الوسطى، (محمد كرد علي المتوفى عام 1953) الفرصة ونقل صحيفته (المقتبس) التي كان قد أسسها في أجواء التحرر التي شهدتها القاهرة، ليعود إلى مدينته الأم (دمشق) في كانون الأول من عام 1908. واستمرت صحيفته في العمل حتى عام 1914 حينما فرضت طغمة(جمعية الاتحاد والترقي) نظاماً رقابياً متشدداً جديداً في اسطنبول. وبالرغم من ظهور (كرد علي) في مقالاته الافتتاحية بمظهر المثقف القومي العربي، إلا أنه، كزملائه في أماكن أخرى كالعراق وسوريا، اتخذ موقفاً مسانداً للجهد الحربي العثماني في البلقان. ويرجع سبب هذا التعاطف، بشكلٍ جزئي، إلى حقيقة أن المجندين العرب، مسلمين وغير مسلمين، هم من كانوا يقاتلون ويضحون بأرواحهم في سبيل الإمبراطورية لأوّل مرة وبأعداد كبيرة جداً. واستغل المفكرون العرب أيضاً الهزيمة في البلقان للضغط من أجل الحصول على قدر أكبر من التحرر في إدارة ولايات الوطن. وتردد صدى مطلب أساسي في مختلف الصحف يطالب بجعل اللغة العربية لغة رسمية جنباً إلى جنب مع اللغة التركية في الولايات العربية. فسيّست مسألة اللغة، ومعها، أصبح من المستطاع ملاحظة بروز المشاعر القومية العربية في الصحافة.

استغل الوزير العثماني الأكبر(كامل) محادثات السلام التي كانت تجري في (لندن) في كانون الأول من عام 1912 ليقدم خطته اللامركزية. ووافق على طلب من أعيان (بيروت)

---

(1) عبد الرحيم أبو حسين، المحيط العثماني يرى محيطاً آخر. تصوير وضع البلقان مطبعة بيروت 1876 ـ 1908، في اسطنبول كما نراها من بعيد، المركز والولايات في الإمبراطورية العثمانية، حررتها إليزابيث أوزدلغا، أم. سايت أوزرفارلي وفريال تانسوغ (اسطنبول.المعهد الملكي السويدي في اسطنبول،2011)، 155 ـ 170.

لإنشاء لجنة إصلاح. وكانت هناك لجنة أخرى قد أنشئت في (دمشق). فقدمت كلا اللجنتين إلى السلطان قائمة مطالب متشابهة تعرض المظالم التي كان الرعايا العرب يشعرون بها. ومن بين المطالب المقدمة جعل اللغة العربية لغة رسمية مع اللغة التركية العثمانية في إدارة الولايات في الأراضي العربية، تقليل فترة الخدمة العسكرية للمجندين المشمولين بالخدمة، جعل المجندين العرب يخدمون فقط في الولايات العربية. وسعت لجنة (بيروت) للحصول على قدر أكبر من الحكم الذاتي لحكومات الولايات بما في ذلك حقها في تأجير خبراء أجانب ليعملوا كمستشارين. ولم تسعَ لجنة (دمشق) مسعى لجنة (بيروت) نفسه في محاولة الحصول على الحكم الذاتي. وأظهرت اهتمامات كلّا اللجنتين وجود تحركات ذات هوية سياسية مشتركة يتقاسمها أولئك الذين يتحدثون العربية في الولايتين ما أدى بهم إلى تنسيق عملهم لإيصال صوتهم للحكومة.

ومن سوء حظ المعتدلين، استغلّ متشددو (حزب الاتحاد والترقي) هزيمة الجيش العثماني في حرب البلقان وقاموا بانقلاب في كانون الثاني من عام 1913 للإطاحة بـ(كامل باشا). فأهملت مطالب لجنة الإصلاح العربية بالرغم من أن النظام العثماني أنشأ قانوناً جديداً للولايات في آذار من عام 1913 منح فيها الولايات قدراً أكبر من الاستقلالية في إنفاق مواردها. لكن القانون لم يهتم بمسألة الاستقلال الثقافي. على العكس، شهدت السنين القليلة التي تلت صدور القانون ازدياد سياسة (التتريك) لغوياً في إدارة الولايات وفي نظام المدارس الحكومية في الأراضي العربية. علاوة على ذلك، حلت لجان الإصلاح التي اهتمت بالقضايا المحلية. وسافر بعض ممن شكل اللجنة في بيروت إلى باريس حيث دعت مجموعة من المهاجرين السوريين إلى عقد مؤتمر عربي، وقد انعقد المؤتمر من 18 إلى 24 حزيران من عام 1913. وقد قدم المؤتمر قائمة مطالب إلى الحكومة العثمانية مشابهة للمطالب التي طالبت بالاستقلال الثقافي والذي سبق للجان الإصلاح أن دعت إليه. ولكن مرة أخرى، أدّت الأحداث في اسطنبول إلى عدم الاهتمام بشكل كبير بالدعوة إلى الإصلاح في الولايات العربية. وفي عشية الحرب العظمى، كان أغلب عرب الإمبراطورية لا يزالون موالين للسلطان، وأظهرت النقاشات الدائرة بشأن مسألة أيّ لغة ينبغي على الدولة استخدامها، التمييز بين الأتراك والعرب كدلالة واضحة لأول مرة خلال قرون الحكم العثماني الأربعة في الأراضي العربية وأدّت إلى ظهور مسألة الهوية العرقية إلى الواجهة[1].

(1) داون، من العثمنة إلى التعريب، 148 ـ 158.كيالي، العرب والشباب الأتراك،135 141.

وانتهت العلاقة التي دامت أربع مئة سنة بين السلاطين العثمانيين ورعاياهم العرب فجأة مع اندلاع الحرب العالمية الأولى. وهناك العديد من السرديات التي تتحدث عن الدور الذي لعبه العرب في هذه الحرب. ومن أشهرها لدى الغربيين (الثورة العربية) التي عرضها (ت. ي.لورنس) في كتابة (أعمدة الحكمة السبعة) في عام 1935 وعززه بالكثير من المحاضرات وعروض الشرائح لـ(لويل توماس) في أوروبا وشمال أمريكا في أعقاب الحرب. وفي تلك الصورة التي قدمت للأجيال الجديدة في فيلم (ديفيد لين) الملحمي (لورنس العرب) في عام 1962. وكسب(لورنس) الحرب وحده تقريباً من أجل (الشريف فيصل الهاشمي)، الذي تخلى عنه في أعقاب الحرب بسبب المشاحنات العربية وازدواجية البريطانيين. ولعبت ثورة (فيصل) دوراً كبيراً في ذاكرة الأتراك التاريخية أثناء الحرب، أطلقوا عليه(خيانة العرب)، وإن كان دور لورنس أقل بكثير. وهناك القصة التي يفضلها القوميون العرب عن القمع التركي(ظلم الأتراك) والبطولة العربية والخيانة البريطانية التي قدمها (محمد كرد علي) في عمله الضخم (خطط الشام) للأعوام 1925 ـ 1928، ثم جاء عمل (جورج أنطونيوس) الموسوم(يقظة العرب)[1] ولكن ربما كانت أهم الأعمال السردية قوة التي خرجت رداء الحرب العظمى هو (سفاربارليك)الذي يتذكره جيل من العرب الذين عانوا من ويلاتها[2].

إن(سفاربارليك) هو التلفظ العربي الذي يقابله التلفظ التركي (سيفيرليك) والذي يعني «التعبئة للحرب». في الأراضي العربية كانت هذه الكلمة تعني بالدقة «التجنيد» أما معناها الأوسع فهو «تجربة الحرب برمتها». وسبق أن تم تجنيد الشباب العرب للقتال في الحرب ضد روسيا(1877 ـ 1878)، وفي حروب البلقان، وفي حملة إخضاع القبائل اليمنية. لم يكن التجنيد شائعاً بشكل واسع لأن لم يكن هناك أحد يرى في الإمبراطورية ما يستحق أن يضحي لأجله. ومن المطالب الأساسية التي دعت إليها لجنتا الإصلاح في بيروت ودمشق في عام 1913 هو إرسال المجندين العرب ليخدموا في ولاياتهم حصرياً، لكن هذه الدعوة، كشبيهاتها من دعوات الإصلاح، لم تجد لها أذناً صاغية. وقد جند، أثناء الحرب، مئات الآلاف من شباب الولايات العربية مع تحمل الولايات العربية التي تشكلت بعد الحرب، مثل سوريا ولبنان وفلسطين، عبئاً أثقل.

---

(1) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، قصة الحركة القومية العربية (نيويورك.جي.بي أولاد بوتنام، 1946).

(2) نجوى القطان «سفربرليك، سوريا العثمانية في الحرب العظمى» في: من أرض سوريا إلى دول سوريا ولبنان، حرره توماس فيليب وكرستوف شومان(بيروت، معهد الشرق، 2004)163 ـ 174.

ولكن كان هناك ما هو أكثر من التجنيد لتعتيم ذاكرة العرب الجمعية في سنوات الحرب. فبالرغم من عدم وجود نزاعات عسكرية في المنطقة إلا أن المنطقة أصيبت بالجفاف وغزاها الجراد. وبالإضافة إلى البؤس، تسبب حصار الحلفاء على شواطئ الشام في حرمان الولايات العربية العثمانية من استيراد الأغذية من (مصر) التي كانت منذ القدم تغذي السكان في الأوقات الصعبة. ومنعت التحويلات المالية النقدية من المهاجرين السوريين واللبنانيين القاطنين في الأمريكيتين، ما تسبب في إحداث أوضاع صعبة لأسر المهاجرين التي تركوها وراءهم في البلد. وزخرت رسائل القنصل الأمريكي ورسائل المبشرين بوصف صور التجويع والموت خلال سنين الحرب، وكان من المستحيل معرفة عدد الذين ماتوا نتيجة لذلك. وادعى (محمد كرد علي) بوفاة 120 ألف شخص نتيجة للمجاعة والأمراض في لبنان و300 ألف آخرين في سوريا خلال سني الحرب[1] وقدرت أحدث إحصائية الخسائر بالأرواح بـ(6) بالمئة من مجموع سكان فلسطين الكلي مع تخمين نسبة أكبر في الخسائر البشرية في سوريا خلال سني الحرب[2].

دخلت الإمبراطورية الحرب في أواخر شهر تشرين الأول من عام 1914، ولكن سبق ذلك نشاط مكثف قام به العثمانيون والبريطانيون والفرنسيون لكسب حلفاء من العرب من أجل الحرب المتوقعة. وكان البريطانيون يخشون بشكل محدد من التأثيرات الخفية من دعوة السلطان الخليفة للجهاد التي قد يتعرض لها رعايا الإمبراطورية المسلمين. ولتفادي إمكانية حصول ذلك، لكنه كان قد انتقد استخدام العثمانيين للقوة في (اليمن). ولهذا، لم يكن الموظفون العثمانيون والبريطانيون الكبار متأكدين أيّ جهة سيساند إذا اندلعت الحرب.

في بداية العمليات العسكرية، نزلت قوة استطلاع عسكرية بريطانية معظم جنودها من الهنود إلى البصرة في السادس من تشرين الثاني عام 1914، وحينها، رحب بهم ممثل السلطة المحلية(سعيد طالب)، والذي كان عضواً سابقاً في البرلمان العثماني. وكبقية أعضاء البرلمان العرب، كان(سعيد طالب) قد تصادم مع حزب (الاتحاد والترقي) فطلب من البريطانيين أن يجعلوه أميراً على البصرة. وبدلاً من ذلك أرسلوه إلى الهند[3] وبعد مدة قصيرة، بدأت القوات

(1) كرد علي، خطط الشام، المجلد الرابع،133
(2) جوستن مكارثي، الشعوب العثمانية ونهاية الإمبراطورية (لندن، أرنولد،2001)، 165.
(3) تشارلس ترب، تاريخ العراق، الطبعة الثالثة (كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج،2007) 24 ـ 29.

البريطانية تتقدم بمحاذاة نهر دجلة باتجاه بغداد. وكان هناك ضباط عراقيون في القوات العثمانية منتمين إلى جمعية (العهد) القومية العربية السرية. وكانت هذه الجمعية متعاطفة مع الثورة العربية. وكان غالبية أولئك الضباط معروفي الميول مسبقاً من قبل السلطات العثمانية، ففروا إلى(مصر) أو (الجزيرة العربية) مع بدء الحرب. ونتيجة لذلك، لم تكن هناك ثورة شعبية في الولاية بالرغم من وجود مقاومة محلية محدودة في (الحلة) احتجاجاً على التجنيد الإلزامي الذي سرى مفعوله بين 1914 و1916.[1] ولكن، بشكل عام، اعتبر رجال الدين الشيعة البارزين العثمانيين أهون الشرين. فذهب مندوبوهم إلى قبائل جنوب العراق في كانون الثاني من عام 1915 وحرضوهم على مقاومة تقدم القوات البريطانية. وذكرت التقارير أن 18 ألف متطوع قد احتشدوا ليجاهدوا عن طريق مقاتلة البريطانيين. ووضع هؤلاء المتطوعون تحت إمرة قائد عثماني[2]. وساهم رجال القبائل في الدفاع العثماني الفعال، وأوقفوا تقدم البريطانيين جنوب بغداد تماماً في أواخر تشرين الثاني من عام 1915. وتراجعت القوات الأنكلو ـ هندية إلى (الكوت)، وهناك حوصرت القوة واستمر الحصار حتى يوم 29 نيسان من عام 1916 حيث استسلمت في ذلك اليوم. ولكن بقيت البصرة تحت سيطرة القوات البريطانية.

إذا كان (ت. ي. لورنس) هو الشخصية المهيمنة على الوصف الغربي للأراضي العربية خلال الحرب العالمية الأولى. فإن هذا الدور في الذاكرة العربية الشعبية يعود إلى (أحمد جمال باشا) الذي أطلق عليه العرب لقب (السفاح)، فقد سيطر (جمال باشا) ومعه (طلعت باشا) و(أنفر باشا)على حكومة حزب (الاتحاد والترقي) في ربيع عام 1914. وبقي السلطان (محمد رشاد) على عرشه واستمر البرلمان بعقد جلساته طوال سنوات الحرب، لكن الضباط الثلاثة كانوا يديرون أمور الحرب بأقل قدر من التشاور فيما بينهم. وسيطر (جمال) على الجيش الرابع الذي تمتد مسؤوليته على مساحات شاسعة من الأرض تمتد من (أدنه) شمالاً إلى (المدينة). ووصل إلى (دمشق) بعد إعلان الحرب للإعداد لشن هجوم عثماني على (مصر). وقبل مغادرته المدينة لقيادة الحملة العسكرية، ألقى خطاباً حماسياً استذكر فيه

(1) كرستوف هيرزوغ، «السياسة العثمانية في حرب بلاد ما بين النهرين، 1914 ـ 1918، وردود الأفعال الشعبية: نموذج (الحلة)» في الاحتجاج الشعبي والمساهمة السياسية في الإمبراطورية العثمانية.حرره:إيلني غارا،أم إيردمكبادي. وكرستوف نيومن(اسطنبول 2011)303 ـ 318.

(2) المصدر السابق نفسه 305 ـ 306. النقاش، شيعة العراق.60 ـ 61،. إيريك ديفيس ذكريات الدولة، السياسة والتاريخ والهوية الجمعية في العراق الحديث، (بيركلي. مطبعة جامعة كاليفورنيا.2005) 44.

أبطال العرب الماضين وحث رجاله، الذين كان أكثرهم من المجندين العرب، على القتال ببسالة وإيمان كما قاتل أجدادهم تحت قيادة صلاح الدين[1].

بدأت عملية «تحرير» مصر يوم الرابع من شباط 1915. وقد كان (جمال باشا) مقتنعاً بأن الجماهير المصرية ستنتفض ضد حكامها البريطانيين حالما تسمع بوصول جيش الخليفة إلى قناة السويس. ولكن هذا لم يحصل، وألحق الجيش البريطاني بـ(جمال) هزيمة نكراء. فعاد إلى (دمشق)، حيث ـ كما يذكر المؤرخ (كرد علي) ـ بدأ يرى الخونة في كل مكان. وبالطبع كان بعض الخونة الحقيقيين من المحيطين به. وأهمل الدبلوماسيون الفرنسيون إتلاف المراسلات التي تدين كبار الموظفين الحكوميين العرب ورجال الدين والمفكرين حينما صدرت لهم الأوامر بمغادرة سوريا عند اندلاع الحرب. وكما يبدو، فإن (جمال) كان على علم بتلك الرسائل قبل الحملة على (مصر)، لكنه بدأ بالتحرك ضدهم في أعقابها. فاعتقل الكثيرين من غير المتورطين في الخيانة بل كانوا قد ساندوا أحزاباً سياسية غير حزب (الاتحاد والترقي).

ونفذت أول حملة إعدام علنية للمتهمين بالخيانة في 21 آب عام 1915 في ساحة برج ساعة بيروت حيث شنق أحد عشر رجلاً غالبيتهم من الطبقة المتوسطة. وتوالت حملات الإعدامات في ربيع 1916 في دمشق وبيروت. ومن بين من أعدموا كان هناك عدد من أعضاء أسر أعيان سورية ومنهم (شكري العسلي) و(عبد الحميد الزهراوي) الذين سبق لهم أن عملوا كأعضاء في البرلمان العثماني قبل الحرب[2]. كان الأمير(فيصل) نجل الشريف (حسين) مقيماً خارج (دمشق) تماماً حين سمع بخبر الإعدامات. وينقل بأنه قد صدم بإعدام عدد كبير جداً من القادة. وكان لوالده اتصالات سرية مع (السير هنري مكماهون)المندوب السامي البريطاني في مصر، لأكثر من سنة تتعلق بإمكانية القيام بالثورة العربية. ولكن بالاطلاع على تاريخ (أنطونيوس)، نجد أن قسوة (جمال) في التعامل مع المتهمين بالخيانة هي التي شجعت (فيصل) أن يشرع في خيانته لسلطانه[3].

لم يكن (فيصل) الوحيد في شعوره بالحنق. فقد أحدث إعدام «الشهداء» نقطة تحول في رأيه بشرعية العثمانيين لشخص عربي كان، على الأقل، قد خدم في الجيش العثماني

(1) كرد علي، خطط الشام. المجلد الثالث، 133 ـ 134.
(2) خوري، الشخصيات البارزة المدنية، 75 ـ 76.
(3) أنطونيوس. ل. الطيباوي، تاريخ سوريا الحديث، متضمنة لبنان وفلسطين (لندن، ماكميلان. مطبعة القديس مارتن، 1969)، 271.

هو (إحسان ترجمان) من سكان (القدس). وعلى الرغم من أنه بدا، في السابق، متناقضاً في مذكراته المتعلقة بالإمبراطورية العثمانية، إلا أنه في الأول من أيلول من عام 1915، ختم مذكرات ذلك اليوم بأسطر تصف إعدامات بيروت بالقول: «أنا لا أعرف أياً من هؤلاء الوطنيين، لكن هذا الخبر هزني من الأعماق. فوداعاً لكم يا مواطني بلدي الشجعان. أرجو من الله أن تلتقي أرواحنا عندما تتحقق أهدافكم النبيلة»[1]. ودخل شهداء التطهير (الجمالي = نسبة إلى جمال باشا السفاح) في فئة الأبطال القوميين العرب المعروفين، وقد أطلقت أسماؤهم على ساحات في كل من (دمشق وبيروت) تكريماً لتضحيتهم. وفي وقت لاحق ارتكب (جمال باشا) خطأً هائلاً أثار آراء الكثير من العرب تجاه استمرار شرعية السلطنة.

بدأت ثورة (فيصل) العربية في الخامس من حزيران عام 1916. وعلى الرغم من أنها كانت ستصبح حديث الأساطير، إلا أن تأثيرها على العرب خارج (الحجاز) كان ضئيلاً جداً. كان (جمال) يأمل في أن يقوم المصريون بثورة شاملة في عام 1925 وكان البريطانيون يأملون بأن يقوم رعايا السلطان العرب بثورة أخرى في عام 1916، ولم تحدث أيّ واحدة منهما. انشق بعض الضباط القوميين العرب من الجيش العثماني ليلتحقوا بجيش (فيصل)، وكانت هناك إشارات قليلة لكيفية استقبال بقية السكان للثورة التي انطلقت باسمهم. وأياً كانت مشاعرهم، بقي سكان المدن هادئين. ولربما كان السبب الثانوي في ذلك سياسة (جمال باشا) في نقل غالبية الضباط العرب وحتى المجندين من الجيش الرابع ليخدموا في (غاليبولي) أو في الجبهة الروسية. ثم استبدلهم بقوات تركية اعتقد بأنها أكثر إخلاصاً. ثم أمر بنفي أكثر من ألف شخصية سورية بارزة إلى الأناضول[2]. بالطبع، كان نظام الرقابة شديداً جداً في سوريا فكانت الفرصة ضعيفة لتلقي الثورات دعماً شعبيّاً. أما خارج المدن، فقد بقيت قبائل الجزيرة العربية التي تدين بالولاء لـ(آل سعود) محايدة بينما التحقت بعض تلك القبائل القاطنة في المنطقة المتداخلة مع الأردن بالجانب العثماني. وبإضافة هؤلاء البدو الذين بالفعل يقاتلون البريطانيين في العراق، نجد أن معظم العرب قد قاتلوا لإبقاء حكم السلطان عليهم بدلاً من التخلص منه، وهذه الإحصائية لا تشمل آلاف المجندين الذين لم يكن لهم خيار في ذلك. فقد كان كل العرب، تقريباً، الذين ألحقوا طوعاً بميدان القتال من رجال القبائل البدوية. وبعد

(1) سالم تماري، عام الجراد، يوميات جندي ومحو ماضي فلسطين العثمانية(بيركلي. مطبعة جامعة كاليفورنيا 2011)130 - 132.

(2) كرد علي، خطط الشام، المجلد الثالث،142.

أن أنهكتهم الحرب وأضعفهم الجوع الناجم عن الحرب اختار سكان المدن والفلاحون معاً أن يكونوا خارج الثورة.

وقاتل جيش (فيصل) العربي بشكل رائع مستخدماً أسلوب حرب العصابات، بينما ظل البدو يهاجمون القوات العثمانية بأسلوب (اضرب واهرب) التقليدي لمدة أربعة قرون. وليس هناك تأكيد، إلى الآن، بأن قواته قد تمكنت من إنهاء الحكم العثماني في الولايات العربية خارج الجزيرة العربية وحدهم. فقبل قرن من ذلك، كان المحاربون الوهابيون قد سيطروا على الجزيرة العربية، لكنهم لم يتمكنوا من احتلال (دمشق). على أية حال، كان لـ(فيصل) حلفاء أقوياء. لو شهد عام 1917 مأزقاً مروعاً على الجبهة الغربية من أوروبا، لرأينا خرقاً بريطانياً كبيراً في حملتهم لإخراج الإمبراطورية العثمانية من الحرب. وكانت التعزيزات ترسل إلى البصرة من الهند، ودخلت القوات الأنكلوهندية بغداد في11آذار من عام 1917. وإلى الغرب، تمكنت القوات البريطانية وقوات(الكومنولث)، بقيادة الجنرال(إدموند اللنبي)، من تدمير المقاومة العثمانية في (سيناء) في خريف ذلك العام. واحتلت القوات البريطانية (يافا) في السادس عشر من (تشرين الثاني من عام 1917) ودخلت القدس في 11 كانون الأول من العام نفسه.

واستمرت الحرب في الأراضي العربية عاماً آخر تقريباً، لكن النتائج تأكدت بعد انتصار البريطانيين في عام 1917. والتحق الكثير من القبائل البدوية بجيش (فيصل) الذي دخل (دمشق) في الأول من تشرين الأول عام 1918. وانسحبت القوات العثمانية من المدينة بعد أن تلقت هزيمة كبرى على يد القوات البريطانية في (حوران) ولا يزال الجدل بين بعض العلماء قائماً حول ما إذا كانت القوات التي تحت قيادة البريطانيين هي التي دخلت المدينة أولاً أم لا. لم يكن السؤال ساذجاً، فقد وعد البريطانيون (فيصل) بأن جميع البلدات التي يحررها جيشه ستكون ضمن أراضي المملكة العربية المستقبلية. وأياً كان الجيش الذي دخل (دمشق) أولاً، كانت القضية مشابهة لما حدث في انتصار(سليم) عام 1516حيث سقطت المدينة دون إطلاق رصاصة واحدة. وفي أول جمعة بعد دخول (فيصل) إلى المدينة، اتبع نهج سليم نفسه، ولا نعلم إن كان مقلداً لنهج سابقه أم بالمصادفة، فحضر الصلاة في الجامع الأموي. وهناك ابتدأ الإمام خطبته بالقول «سيدنا أمير المؤمنين السلطان، الشريف (حسين) وولده الأمير(فيصل)»[1]. وقد مرت 402 سنة تقريباً إلى ذلك اليوم منذ أن قدم إمام آخر

(1) أ.ل. الطيباوي. تاريخ سوريا الحديث المتضمنة لبنان وفلسطين (لندن: ماكميلان. مطبعة القديس مارتن. 1969)، 271.

فروض الولاء للسلطان (سليم) في ذلك المسجد نفسه. وأخيراً، وجد العرب بديلاً لمنصب السلطنة. ووصل الحكم العثماني أيديولوجياً إلى نهايته في الأراضي العربية.

وسرعان ما احتلت القوات العربية بعد ذلك (حلب)، لكن الحرب لم تنتهِ رسمياً إلى يوم 30 تشرين الأول من عام 1918حين وقعت الحكومة العثمانية الهدنة مع الحلفاء وليس مع الأمير(فيصل) في (مدروس). وبالرغم من إنشاء (فيصل) لحكومة عربية فعلية في (دمشق) و(حلب) في أعقاب الحرب العظمى، لم يتنازل العثمانيون عن سيادتهم على الأراضي العربية حتى معاهدة(شيفرز) في عام 1920، وبعدها لم تنتقل السيادة إلى المملكة العربية. بل إن معاهدة (سان ريمو) في تلك السنة نفسها قد قسمت الولايات العربية العثمانية السابقة في الهلال الخصيب إلى أقاليم تابعة لعصبة الأمم وتدار من قبل المملكة المتحدة أو فرنسا. وتشابه ترسيم الحدود مع الحدود التي فرضت في الصفقة السرية التي عرفت فيما بعد باسم معاهدة (سايكس بيكو) لعام 1915التي أنكر البريطانيون وجودها على (فيصل). وحسب وجهة نظر القوميين العرب، فإن قوة استعمارية قد حلت ببساطة محل قوة استعمارية أخرى.

لم تكن الإمبراطوريات القائمة على أسس التعدد العرقي والمحكومة بسلالات حاكمة جيدة في الحرب العظمى (1914 ـ 1918). فقد ذابت ممالك (القيصر هابسبرغ) والقيصر (رومانوف) في الدول المشكلة حديثاً وسط وشرقي أوروبا. وتمكن (البلاشفة) من استعادة الكثير من أراضي الأخيرة في (أوراسيا) في «اتحاد البروليتاريا»، ولكن لم ينخدع أحد. فقد بقيت روسيا إمبراطورية ولكن، ببساطة، تحت اسم آخر. وبرغم القمع الوحشي، لم تختفِ القومية العرقية بل ساعدت في النهاية بإسقاط الاتحاد السوفياتي. وحتى المملكة المتحدة في بريطانيا العظمى و(أيرلندا)، والتي يمكن القول بأنها الأقوى عسكرياً وذات الطبيعة الاجتماعية المتماسكة الأعراق في ظلّ الحكم الملكي، لم تتمكن من فرض سيادتها على كل (أيرلندا) في أعقاب الحرب التي نشبت بينهما. وقد انتصرت الأيديولوجيات القومية المستندة إلى الأواصر المتخيلة كأصرة الدم والتاريخ بالإضافة إلى أصرة الدين واللغة. وتهيأ الوضع لنشوب صراعات أكثر مرارة على الأرض الأوروبية طوال القرن العشرين.

ومن النظرة الأولى، يمكن القول إن الإمبراطورية العثمانية كانت ضحية أخرى من ضحايا تصاعد المد القومي. وهذا الأمر، على أقل تقدير، هو ما عبر عنه مؤرخو الشعوب المتنوعة الرعايا التابعين للسلطان العثماني، بما فيهم الأتراك، في كتبهم التاريخية القومية في أعقاب زوال الإمبراطورية العثمانية. ولكن، في الحقيقة، هذا جزء من الحكاية. فلم تشهد الشعوب

المسلمة لحظة واحدة وقف فيها المسلمون متحدين ليعلنوا عن رغبتهم في عدم البقاء رعايا تابعين للسلطان. ولم يفعل ذلك الأمر إلا شعب مسلم واحد هو (الشعب الألباني)، وفعلوا ذلك على مضض في عام 1912 لتأكيد هويتهم الوطنية أمام جيرانهم الطامعين بأرضهم والذين أنكروا عليهم هويتهم الوطنية. وكان المصلحون الألبانيون في طليعة من طالبوا باستقلال ذاتي لولاياتهم. ولكنهم في الوقت نفسه بقوا موالين للسلطان ما دام الأمر خياراً سياسياً ممكناً يستطيعون القيام به. وفي نهاية المطاف، أصبحوا متمردين معارضين تماماً.

وبالرغم من اندلاع الثورة العربية، بقي الكثير من المفكرين العرب موالين لـ(آل عثمان) إلى أن لم يعد ذلك خياراً سياسياً حيث لعب الخمول وخوفهم من التغيير، دون أدنى شك، دورهما في اتخاذهم لذلك القرار. وكانت هناك بقية من أمل في إمكانية استعادة الدستور، والذي عن طريقه ستوفر السلطنة بحكمها اللامركزي استقلالاً ثقافياً ذاتياً في الأراضي العربية. ولا يمكننا التأكد من مشاعر غالبية المسلمين العرب تجاه انسحاب الجيوش العثمانية من المناطق التي ستعرف فيما بعد بـ(سوريا) و(العراق). ولم يشعر سكان البلدات المحتلة من قبل قوات الحلفاء بأن الجيوش البريطانية والفرنسية قد حررتهم، وبرغم ذلك، كان بين بعض السكان المسيحيين، في المنطقة التي ستصبح فيما بعد (لبنان)، من رحب بتغيير القيادات.

ومع ذلك، شهدت العلاقة بين السلطان ورعاياه العرب تحولاً قبل الحرب. فقد خلقت هيمنة أيديولوجية (حزب الاتحاد والترقي) بين أولئك الذين كانوا يحكمون في العاصمة تصدعاً بشأن قضية الحقوق الثقافية للناطقين باللغة العربية. ويلمح تاريخ القومية التركية في القرن العشرين وعلاقاتهم المتعكرة مع الأكراد بأن الإمبراطورية لم تدخل الحرب العظمى لكي تنقطع العلاقات بين العرب والأتراك في نهاية الأمر. ولم يكن العرب مستعدين للوقوف صفاً واحداً بوجه مخططات الاستعماريين الأوروبيين للحفاظ على نجاحهم. فقد كان أغلبهم، كما هو حال أسلافهم، يثقون بوعد السلطان العثماني لهم بالحفاظ على سلامة الأراضي الإسلامية من جميع الأعداء، إلا أنهم فقدوا هذه الثقة.

الخاتمة

من أجل الدين والدولة

بدأ الأوروبيون حياتهم الجديدة في القرن الخامس عشر بينما أخرها الأتراك العثمانيون إلى القرن التاسع عشر. ولو أن الله حفظنا من الاحتلال العثماني لبقينا سالمين مع أوروبا وشاركنا في نهضتها. وكان هذا سينتج حضارة من نوع مختلف عن ما نحن الآن نعيشه[1].

طه حسين.

إن (طه حسين المتوفى عام 1973)، وهو، كما يقال واحد من مفكري مصر القرن العشرين الكبار، لم يفكر كثيراً بميراث العثمانيين في بلده. ولم يكن هو الوحيد في ذلك، حيث حكم، كمعظم أبناء جيله، على قرون الحكم العثماني بقسوة. وفي نهاية حكم الإمبراطورية، أصبح العرب مضرب الأمثال في التخلف الثقافي والظلامية الدينية قياساً بـ«تطور» العثمانيين. وشخص الكثير من المفكرين العرب اتسام الإمبراطورية العثمانية بتلك الخصائص السلبية نفسها. فبالإضافة إلى إجماعهم على أن النظام العثماني قد أعاق تقدم العرب فكرياً واجتماعياً وسياسياً، اتصف سلوك الجنود والموظفين الرسميين العثمانيين بالوحشية، والذي كثيراً ما نعبر عنه وسائل الإعلام الناطقة بالعربية المرئية والمقروءة الحالية عندما يرد ذكر ماضي العثمانيين. وحين تسأل بعض كبار السن العرب عن قرون الحكم العثماني تجدهم يطلقون عليها عبارة زمن «ظلم الأتراك». ومن السليم أن نقول إن الحنين للنظام البائد كان قليلاً جداً في الأراضي العربية، بالرغم من أنه كانت هناك عبارة تتردد بين الناس مأخوذة عن مثل شعبي هي «ظلم الأتراك ولا عدالة العرب» أي (ظلم الأتراك أفضل من عدالة البدو).

(1) من طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر أعاد إنجازه (جون دونوهيو) و(جون اسبوسيتو) الإسلام في التحول، وجهات نظر المسلمين.(أكسفورد، مطبعة جامعة أكسفورد، 1982)، 77.

ليس من الصعب إدراك سبب سعي القوميين العرب في القرن العشرين للنأي بأنفسهم عن الإمبراطورية العثمانية. فقد تسببت أيديولوجية القومية التركية، التي سادت في أيام احتضار الإمبراطورية، بإثارة ذاكرة الناس الذين لا يستطيعون المشاركة في تلك الرؤيا الضيقة الذين على الإمبراطورية خدمتهم. علاوة على ذلك، فإن عبارة «ظلم الأتراك» العبارة الجامعة المختصرة للماضي توفر كبش فداء مناسب لتبرير عدم تطور العرب مثلما ورد في مقتبس (طه حسين). إن بساطة التبرير تلغي مسؤولية الغالبية العظمى من رعايا السلطان العرب الذين لم يثوروا ضد الهيمنة العثمانية طوال تلك القرون التي حكموهم فيها. فإذا كانت الدولة «المتخلفة» التي وجد العرب أنفسهم فيها في القرن العشرين هي، ببساطة، بسبب الاحتلال العثماني، فإن أسلافهم كانوا قد خنعوا وتحملوا 400 سنة من القمع بصمت. وهذا يعود بنا إلى السؤال الذي طرحه مؤرخ (روما) (كليفورد أندو): «ما الذي يسبب الهدوء بدلاً عن التمرد؟».

كنت قد ذكرت في الفصول السابقة بأن الكثير من العرب على مستويات العلماء والشخصيات البارزة من أسر متمدنة لم يكتفوا بمجرد الإقرار بالحكم العثماني، بل وتعاونوا معه. ولو تناول التاريخ علاقات القوة بين الحكام والمحكومين لاعترف بأن أفراد طبقات النخب العربية قد لعبوا دوراً في الإدارة العثمانية لبعض الأماكن في سلسلة طويلة متصلة بين أصحاب الإمبراطورية الحقيقيين والطبقة العثمانية الحاكمة المرسلة من اسطنبول. فاختار سكان (دمشق)، التي لم تتمرد على السلطان، تشريف «العظماء» باعتبارهم أبطال المدينة في تلك الحقبة. وهو اختيار مناسب. فعائلة «العظم» تجسد العلاقة التي يرتبط بها الكثير من عرب المدن السُّنة مع النظام العثماني.

وخدم حكام «العظم» النظام لأن الامر كان يصب في مصلحتهم الشخصية. في الوقت نفسه، كان الأمر يصب في مصلحة أولئك الموجودين في البلاط الإمبراطوري في اسطنبول والذين يسمحون لأعضاء الأسرة أن يديروا شؤون المركز الإمبراطوري المهم باسم السلطان. وأتاحت الشراكة بين السلطان و«خدمه الموالين له» لأسرة العظم بكسب الثروة. فاستخدموا جزءاً من تلك الثروة لبناء القصور الفخمة والمدارس وخانات لراحة القوافل في مدينتهم، وعرضها الدمشقيون المعاصرون آنذاك بفخر على زوارهم باعتبارها نماذج لتاريخ مدينتهم المجيد. وبالمقابل، وفّر حكام «العظم» بعض الإجراءات الأمنية على امتداد طريق الحج، بالرغم من أنها أثبتت عدم فاعليتها أمام التهديد الوهابي. فاستفاد الجانبان من استمرارها.

وبقيت الإمبراطورية في (دمشق) طوال معظم القرن الثامن عشر وذلك لأن حكام العظم مكنوها من ذلك بشكل كبير. بالمقابل أخذت الأسرة مكانتها بين الأسر البارزة في مدينتهم.

وشاعت العلاقات التي ارتبطت بها مصائر الأفراد والأسر والقبائل بمصير الدولة في جميع أنحاء الإمبراطورية في بداية العصر الحديث. وليس علينا الذهاب جغرافياً أبعد من أسر (الفاناريوتيه) الدولة العثمانية. عمل (الفاناريوتيون) كمترجمين في البلاط، ومثلوا مصالح السلطان كسفراء في الغرب. وبالمقابل، تمكنوا من الهيمنة على قيادة الكنيسة الأرثوذوكسية في الإمبراطورية، وعملوا كمزارعي ضرائب وحكام على ولاية (والاشيا) التي كانوا يعتبرونها الولاية الأكثر نفعاً لهم. وليس هنالك ما يؤكد شعور أعضاء تلك الأسر بعمق الانتماء الأيديولوجي للإمبراطورية، ولربما كانوا فقط يعبرون عن العرفان بالجميل لدعم السلطان لهم وتفضيله حماية المذهب الأرثوذوكسي أمام انتهاكات المذهب الكاثوليكي. ولفرض جيشه النظام الذي سمح لأسرهم بالثراء والرفاهية. وبظهور الفكر القومي الجديد، أصبح ولاؤهم موضع شك. ومثل سقوطهم اللاحق من السلطة في حرب الاستقلال اليونانية كارثة لبعضهم. ومع ذلك، استمر اليونانيون في خدمة الدولة العثمانية حتى زوالها عام 1918، وبعيداً عن المصلحة الذاتية، دعمت أيديولوجية السلطنة الإسلامية الإمبراطورية العثمانية. وكان التذرع بدوره كحامٍ للدين المشترك والذي وفر أقوى رابط بين (البيت العثماني) ورعاياه السُنة. وبرهنت على أنها استراتيجية فعالة لحكم الأراضي العربية لأن أعضاء طبقة العلماء السُنة، العلماء قد أصبحوا من أكثر المساندين للسلالة الحاكمة حماسة في المناطق الواقعة جنوب جبال (طوروس) وبمحاذاة السواحل الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط حيث حددت مصير العثمانيين برفاهية المسلمين السُنة. ولهذا، كانوا يرغبون بمنح ولائهم للدولة العثمانية. ولم يكن ذلك غير مشروط، حيث كان على الدولة أن تظهر بأن أهدافها «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فاستغلت النخب العثمانية ذلك وشيدت المساجد والنافورات والأسواق وخانات استراحة المسافرين والجسور في جميع أنحاء الأراضي العربية وبتمويل من مؤسسات ملتزمة، تاركين أثراً مادياً يعبر عن وجودهم في الولايات العربية. ومولوا كذلك أوقافاً أخرى لإطعام الفقراء ومساعدة الحجاج إلى (مكة) و(المدينة) والتي كان السلاطين يعلنون بأنهم حماتهما.وذهبت الدولة إلى أبعد من النماذج الملموسة للتقوى، فأخذت على عاتقها دور «حامية أهل السُنة» ضد هجمات المسيحيين الكفار والشيعة والوهابيين أهل البدع فيما بعد. باختصار، سعى إداريو الدولة العثمانية للترويج لأنفسهم بأنهم المساندون الصالحون لأعراف الإسلام ومؤسساته.

وربط المؤلف، الذي أتحفتنا أعماله بالكثير من النقاشات في هذا الكتاب، الإسلام بالنظام العثماني في عبارة (الدين والدولة) التي كانوا يستحضرونها عند التحدث عن رغبة الفرد في التضحية بنفسه من أجل المصلحة الكبرى. ويأتي الدين الإسلامي أولاً من حيث الأهمية، ولكن تتبعه الدولة في إقرار بأن الدولة هي التي تدعم الدين وتؤيده. وبالمقابل، يضفي الدين الشرعية على أفعال الدولة. وبالطبع، من المستحيل معرفة إن كانت الأكثرية السنية من سكان الإمبراطورية العرب مشتركة في هذه الفكرة. ففي خطابهم المكتوب للسلطان (عبد المجيد الأول) أعلن متمردو حلب عام1850: «لو أن مولانا السلطان سيأمر بذلك، فإننا سنتخلى بطيب خاطر عن ثروتنا وحياتنا وأولادنا كشهداء فداء لمولانا السلطان وللدين الإسلامي»[1] وختم الخطاب المكتوب بتوقيع (أهالي حلب عامة). لربما كان الأمر ببساطة صيغة تعبيرية جاهزة، لكن الارتباط بين الدين ودولة السلطان كان واضحاً فيه.

وقال المتمردون، إنهم رفعوا السلاح لأن العدالة الإسلامية قد حرفت عن مسارها، وإنهم كانوا يناشدون مولاهم السلطان أن يصحح مسار العالم لهم مرة أخرى. ويمكن أن نفترض، وفقاً لوجهة نظرهم العامة، بأن حقيقة أن السلطان تركي وهم عرب ليست ذات أهمية تذكر. وهذا لا يعني أن الإحساس بالفروق العرقية غير موجودة في علاقة الرعايا المتمردين مع سلطانهم. وبغضّ النظر عن ذلك الفارق، فإن خطابهم كان مكتوباً بخط طفولي وبلغة عربية تقترب من اللهجة العامية. ولكن أرفقت بها ترجمة عالية الصياغة باللغة التركية العثمانية لكي يفهم السلطان ماذا يطلب رعاياه، بشكل متواضع، منه أن يفعل. ولسوء الحظ، لم يذكر التاريخ رد فعل المطالبين في الخطاب على إجابة السلطان عليهم والتي كانت على شكل قصف كثيف لقذائف المدفعية على الأحياء التي كانوا يسكنونها. إلا أن كاتبي السير التاريخية الحلبيين، (محمد راغب الطبّاخ) و(كامل الغزي) اللذين كانا يمثلان مصالح الأعيان، وافقا، وبكل إخلاص، على الأساليب التي عوقب بها «الرعاع»[2]. ولعبت الشخصيات البارزة المتمدنة والأعيان دوراً، أيضاً، في الحفاظ على إمبراطورية السلطان، بالرغم من تساؤلنا إن كان الدين قد دفعهم للقيام بذلك أم لأسباب دنيوية كانت أكثر قرباً لمبررات طائفة (الفاناريتيين) من المبررات التي استند إليها العلماء. وعلى امتداد التاريخ، كانت المصلحة الشخصية حافزاً قوياً للمتعاونين مع الإمبراطورية. ومع ذلك، فإن استناد الإمبراطورية العثمانية

(1) اسطنبول (بي. أو. أي.) إيراد داهليا،14/13185.

(2) الغازي، نهر الذهب، المجلد الثالث، 365 ـ 366، الطباخ، المجلد الثالث 351 ـ 353.

إلى تلك الدعامتين المتحدتين في المجتمع العربي السني: العلماء والشخصيات البارزة، قد ضمن سيطرة الإمبراطورية العثمانية على الأراضي العربية بين عامي 1516 و1798. وكانت التحديات الناجحة الطويلة الأمد الوحيدة التي واجهتها قبل حملة نابليون على مصر هي تحديات الجيوش التي تمسكت بأيديولوجيات إسلامية بديلة، وهي: الشيعة في اليمن وعلى الأراضي المحاددة لإيران، والسلالة الحاكمة المتنافسة مع أسلاف أكثر تميزاً في المغرب أو محاربي الصحراء الذين يحركهم التعصّب للتشدد الإسلامي. فأيديولوجية دولة لم تستند على بعض مصادر الإسلام من أجل شرعيتها ربما لن يستطيع معظم المسلمين في الشرق الأوسط في بداية العصر الحديث من فهمها.

وبعد عام 1798، وحين اتضح الأمر تماماً للمراقبين المسلمين في الأراضي العربية حيث لم يعد آل عثمان قوة لا تقهر، قدم (محمد علي) طريقة جديدة لتحديث الدولة المسلمة، وكانت رؤياه تستند فقط على القوة العسكرية ولا أيديولوجية سوى أن يعرف الحكام ما هو الأفضل لرعاياهم. ونتيجة لذلك، رفض غالبية السكان الذين كانوا تحت حكم إبراهيم باشا نظام حكمه سلباً وإيجاباً. وقد كان أسلوب العثمانيين في الحداثة في الأراضي العربية في البداية مزعجاً شبيهاً بأسلوب (إبراهيم باشا) لتكرار الضوابط المشددة التي جاء بها الاحتلال المصري، إضافة إلى منح الحريات الواسعة لغير المسلمين. وأدى ذلك إلى إثارة سلسلة من أعمال الشغب الطائفي التي زادت من عدم الاستقرار في الولايات العربية. ولكن حين استتب النظام، اتضح للعلماء والأعيان أن مساندة الإصلاحات ستضمن لهم استمرارية وضعهم في الإمبراطورية باعتبارهم القادة «الطبيعيين» في المدن العربية.

كان التعاون البديل عن المقاومة هو الاستجابة السائدة للإمبراطورية العثمانية في الأراضي العربية. ولم يعنِ تعاونهم غياب الاعتزاز الثقافي الشديد بين أوساط المثقفين العرب في قرون الحكم العثماني. وتظهر أعمالهم الأدبية الحية بأنهم كانوا مدركين جيداً وجود فوارق ثقافية بينهم وبين السلاطين ومعظم الحكام الذين حكموهم. ولكن الحكم العثماني لم يكن احتلالاً أجنبياً تاماً، مثلما يريدنا بعض المؤلفين القوميين العرب أن نعتقد. فبعيداً عن منصب قاضي القضاة في المدن الكبرى ومنصب معظم الحكام، كان السكان المحليون هم من يسير أمور الإدارة العثمانية في الولايات العربية، مثل: القضاة والموظفين ونواب الحكام وجباة الضرائب والإنكشاريين. وقد كان كل هؤلاء مساهمين، بمحض إرادتهم، في إدارة الإمبراطورية.

ومع ذلك، كانت هناك تلميحات قليلة في بعض كتبهم تشير إلى تفضيل الحكم العربي على الحكم التركي. وأفضل مثال على هذا الشعور هو ما جاء في كتاب السيرة الذي كتبه القس الأرثوذوكسي (ميخائيل بورياك) في (دمشق) الذي أشار فيه إلى أن أعضاء «العظم» هم الأوائل من بين (أولاد العرب) الذين عملوا كحكام في (دمشق)[1]. وقد اتخذ امتداحه المستمر لحسن حكم أعضاء «العظم» للإشارة إلى أن الأب (بورياك) قد ساوى حسن حكمهم مع عرقهم. ولكن، في موضع آخر، من كتب السير والتاريخ، امتدح الحكام والقضاة الجيدون وانتقد السيئون منهم دون التطرق إلى أعراقهم. في الواقع، يبدو أن العرقية كانت ميزة واحدة من مميزات الهوية التي ينبغي ملاحظتها في عضوية الفرد في مذهب صوفي معين والذي يعطي أهمية للسيرة الذاتية أكثر من أهمية اللغة الأم. ويبدو أن مظاهر الورع الخارجية للحاكم وليس عرقه كانت من الشروط المسبقة لاستذكاره إيجابياً سواء في قواميس السير الذاتية أم المدونات التاريخية التي كتب الجزء الأكبر منها العلماء الناطقون بالعربية. وقد ظهرت العرقية كميزة سياسية في وقت متأخر نسبياً في الولايات العربية. ففي عهد (عبد الحميد الثاني 1876 ـ 1909) أعيد إدراج الإسلام بقوة كأحد أعمدة الدولة العثمانية واستجاب غالبية العرب السُّنة لمطالبته بدور أكثر وضوحاً للإسلام في أيديولوجية الدولة. لكن ظهور الطبقة الوسطى في مدن المنطقة دلّ على عدم رغبة جميع من في مدن السلطان العربية بالإيمان غير المبرر بشعار «الدين والدولة» القديم.

أما القضايا المحلية، مثل بيع الأراضي للمستوطنين الصهاينة في (فلسطين)، أو أيّ لغة ينبغي استخدامها في مؤسسات الولايات الإدارية أو أيّ لغة ينبغي تدريسها في المدارس الحكومية، فقد أصبحت قضايا عربية مع انتشار وسائل الإعلام المطبوعة. وبانتشار مؤسسات الولايات الإدارية ذات الطابع المركزي في بداية القرن العشرين، اتسع وجود طبقة الموظفين في الولايات العربية. ومما يثير السخرية، أنه في الوقت الذي استطاع فيه الكثير من العرب أن يفهموا فعلياً اللغة التركية العثمانية بسبب إدماجها في مناهج المدارس الحكومية والدينية، كان هناك ضغط كبير من أجل استخدام أوسع للغة العربية في المؤسسات الإدارية ووفر الاعتزاز بالهوية الثقافية العربية أساساً لخلق قضية قومية أساسية في آخر عقود حكم الإمبراطورية.

وفي عام 1914، ازداد تسييس العرقية، ولكن لم يكن الرأي العام العربي قد نضج للمطالبة

(1) بورياك، تاريخ الشام، المجلد الأول والثاني، 7 ـ 9، 13 ـ 14، 36.

بدولة عربية مستقلة. وكان غياب الشعور القومي واضحاً خصوصاً في أوساط طبقة العلماء وطبقة الأعيان القديمة التأسيس. وبقيت هاتان المجموعتان اللتان وفرتا أغلب الدعم والإسناد الطوعي، بشكل عام، للمؤسسة العثمانية لأربعة قرون، موالية حتى النهاية. وأخذت رابطة التضامن الديني بين العرب والأتراك بالضعف في العقود الأخيرة من حكم الإمبراطورية العثمانية لكنها بقيت متماسكة عند الكثيرين من العرب. وبغض النظر عن هيمنة الإسلام، كايديولوجيا سياسية، لأربعة عشر قرناً والدور الكبير الذي لعبه الأسلاف في تثبيت تلك الهيمنة والحفاظ عليها، يمكن أن نفهم لماذا كان من الصعب على بعض العرب أن ينسوا هويتهم ويحاولوا إعادة صياغتها باعتبارها شيئاً آخر، وأقنع السلاطين العثمانيون أسلافهم بأنهم أفضل استعداداً لحماية (أهل السُّنة) والحفاظ عليهم. وكان الكثير من العرب حتى في عام 1918 غير مستعدين للتخلي عن هذا التلاحم. وطلب مقاومو الاحتلال الفرنسي لسوريا من (مصطفى كمال) الدعم وفقاً لأسس التضامن الإسلامي وليس بدافع قومي. وبقي شعار «الدين والدولة» يوفر توافقاً هائلاً لكسب ولائهم.

Bibliography

Published Primary Sources

- c Abbud, Yusuf Dimitri al-Halabi, al-Murtad fi ta'rikh halab wa baghdad, edited by Fawwaz Mahmud al-Fawwaz, M.A. Thesis, University of Damascus, 1978.
- al- c Abid, Hasan Agha, Ta'rikh Hasan Agha al- c Abid: hawadith sanah 1186 ila sanah 1241. Damascus: Wizarat al-Thaqafa wa al-Irshad al-Qawmi, 1979.
- Abu Yusuf, Ya c qub. Kitab al-kharaj. Cairo: al-Matba c a al-Salafi yya, 1962.
- Aigen, Wolffgang. Sieben Jahre in Aleppo (1656–1663), edited by Andreas Tietze. Vienna: Wiener Zeitschrift f ü r die Kunde des Morgenlandes, 1980.
- al-Ansari, Sharaf al-Din Musa. Nuzhat al-khatir wa bahjat al-nathir, 2 vols. Damascus: Wizarat al-Thaqafa, 1991.
- Bakhkhash, Na c um. Akhbar halab, edited by Fr. Yusuf Qushaqji, 4 vols. Aleppo: Matba c at al-Ihsan, 1987 –92.
- Barker, Edward, editor, Syria and Egypt under the Last Five Sultans of Turkey: Being Experiences, during Fifty Years, of Mr. Consul-General Barker, 2 vols.1876, reprint, New York: Arno Press, 1973.

- al-Bitar, c Abd al-Razzaq. Hilyat al-bashar fi ta'rikh al-qarn al-thalith c ashar, 3 vols. Damascus: Majma c al-Lugha al- c Arabiyya bi-Dimashq, 1961, 1963.
- Bowring, John. Report on the Commercial Statistics of Syria. 1840, reprint New York: Arno Press, 1973.
- Burayk, Mikha'il al-Dimashqi, Ta'rikh al-sham, 1720–1782. Harissa, Lebanon: Matba c at Qadis Bulus, 1930.
- Burckhardt, John. Travels in Syria and the Holy Land. London: John Murray ,1822.
- al-Damanhuri, Ahmad ibn c Abd al-Mun c im, al-Nafa c al-ghazir fi salah al-sultan wa al-wazir. Alexandria: Mu ' assasat Shabab al-Jam c a, 1992.
- al-Dimashqi, Mikha'il. Ta'rikh hawadith jarrat bi-al-sham wa sawahil barr al-sham wa al-jabal, 1782–1841. Amman: Dar Ward al-Urduniyya, 2004.
- D ü zda g, M. Ertu g rul. s eyh ü lislam Ebussuud Efendi Fetvalar ı I sıgı nda 16. As ı r T ü rk Hayat ı. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Elias al-Musuli, An Arab's Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias al-Musili in the Seventeenth Century. Translated and edited by Caesar Farah. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003.
- Evliya Ç elebi, Evliya Ç elebi Syahatnamesi, vols. 9–10. Istanbul: Üç dal Ne s riyat, 1984.
- al-Ghazali, Muhammad. Al-Ghazali's Path to Sufi sm; His Deliverance from Error (al-Munqidh min al-Dalal), translated by R. J. McCarthy, S.J. Louisville, KY: Fons Vitae, 2006.
- ibn c Abd al-Razzaq, c Abd al-Rahman al-Dimashqi. Hada'iq al-in c am fi fada'il al-sham. Beirut: Dar al-Diya ', 1989.

- ibn c Abd al-Wahhab, Muhammad. Kitab al-tawhid alladhi huwwa haqq Allah c ala al- c abid. Cairo: Dar al-Ma c arif, 1974.
- ibn Abi al-Surur, Muhammad. al-Minah al-rahmaniyya fi al-dawla al- c uthmaniyya. Damascus: Dar al-Basha ' ir, 1995.
- al-Tuhfa al-bahiyya fi tamalluk al c uthman al-diyar al-misriyya. Cairo: Dar al-Kutub wa al-Watha ' iq al-Qawmiyya, 2005.
- ibn al- c Arabi, Muhiyy al-Din. Ibn al-'Arabi: The Bezels of Wisdom, translated by R. W. J. Austin. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1980.
- ibn al-Hanbali, Radi al-Din Muhammad al-Halabi. Durr al-habab fi ta'rikh a c yan halab, 2 vols. Damascus: Wizarat al-Thaqafa, 1972 –3.
- ibn al-Himsi, Shihab al-Din Ahmad. Hawadith al-zaman wa wafi yyat al-shuyukh wa al-aqran, 3 vols. Sidon: al-Maktaba al- c Asriyya, 1999.
- ibn Kaldun, c Abd al-Rahman. The Muqaddimah: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal, 3 vols. New York: Pantheon Books, 1958.
- ibn Kannan, Muhammad al-Salihi. Yawmiyyat shamiyya. Damascus: Dar al-Tiba c, 1994.
- ibn Sanad, c Uthman al-Basri. Matali c al-Su c ud (Mosul: Wizarat al-Thaqafa wa al-I c lam, 1992).
- ibn Taymiyya, Taqi al-Din. Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society, translated by Muhammad `Abdul-Haqq Ansari. Riyadh: General Administration of Culture and Publication, 1421/ 2000.
- ibn Tulun, Shams al-Din Muhammad. I c lam al-wara' bi-man wulliya na'iban min al-atrak bi-dimashq al-sham al-kubra. Damascus: al-Matba c a wa al-Jarida al-Rasmiyya, 1964.

- Mufakahat al-khillani fi al-zaman ta'rikh misr wa sham, 2 vols. Cairo: al-Mu ' assasa al-Misriyya al- c Amma li-al-Ta ' lif wa al-Anba wa al-Nashr, 1964.
- al-Jabarti, c Abd al-Rahman. c Aja'ib al-athar fi al-tarajim wa al-akhbar, 7 vols. Cairo: Lajnat al-Bayan al- c Arabi, 1958 –67.
- Kayat, Assaad. A Voice from Lebanon. London: Madden, 1847.
- al-Khiyari, Ibrahim al-Madani, Tuhfat al-udaba' wa salwat al-ghuraba', 3 vols. Baghdad: Wizarat al-Thaqafa wa al-I c lam, 1979.
- Kritovoulos. History of Mehmed the Conqueror, translated by Charles Riggs. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.
- al-Makki, Muhammad. Ta'rikh hims. Damascus: Institute Fran ç ais de Damas, 1987.
- al-Mawardi, c Ali. al-Ahkam al-sultaniyya wa al-wilaya al-diniyya. Cairo: al-Matba c a al-Tawfi qiyya, 1978.
- Mishaqa, Mikhayil. Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder: The History of Lebanon in the 18th and 19th Centuries, translated by Wheeler Thackston, Jr. Albany, NY: State University of New York Press, 1988.
- Mustafa Nuri Pa s a, Netayic ü l-Vukuat, 2 vols. Ankara: T ü rk Tarih Kurumu, 1979.
- al-Muwaylihi, Ibrahim. Spies, Scandals, and Sultans: Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire, a translation of Ma Hunalik, translated by Roger Allen. Lanham, UK: Rowman & Littlefi eld, 2008.
- al-Nabulusi, c Abd al-Ghani. al-Haqiqa wa al-majaz fi rihlat bilad al-sham wa misr wa al-hijaz. Damascus: Dar al-Ma c arifa, 1989.
- Wasa'il al-tahqiq wa rasa'il al-tawfi q, edited by Samer Akkach and

published under the title Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of c Abd al-Ghani al-Nabulusi (1641–1731). Leiden: Brill, 2010.

- Nagata, Yuzo, Toru Miura, and Yasuhisa Shimizu, editors. Tax-Farm register of Damascus Province in the Seventeenth Century: Archival and Historical Studies, Tokyo: Tokyo Bunko, 2006.
- Naima, Mustafa. Tarih-i Naima, 6 vols. Istanbul: Matba ' a-y ı Amire, 1864 -6.
- Neophitos of Cyprus, Extracts from the Annals of Palestine, 1821–1841, translated by S. N. Spyridon in The Journal of the Palestine Oriental Society 18
- (1938). Reprinted under the title, Farqim be-Toldot Eretz Yisrael [1821-1841]. Jerusalem: Ariel Publishing House, 1979.
- Qara'li, Yusuf, editor. Ahamm hawadith halab fi nifs al-awwal min al-qarn al tasi c c ashar. Cairo: Imprimerie Syrienne, 1933.
- Russell, Alexander. The Natural History of Aleppo, 2 vols. London: G. G. and J. Robinson, 1794.
- Sykes. Mark. Dar al-Islam: A Record of a Journey through Ten of the Asiatic Provinces of Turkey. London: Bickers and Sons, 1904.
- al-Suwaydi al- c Abbasi, al-Sayyid c Abdallah ibn al-Husayn. Mu'tammar najaf. Cairo: al-Matba c a al-Salafi yya, 1393/ 1973.
- Tamari, Salim. The Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Tansel, Salahattin. «s ilahsor'un Feth-name-i Diyar- ı Arab Adl ı Eseri» Tarih Vesikalar ı 4 (1955): 294 –320.
- al-Turk, Niqula. Hamalat Bunabart ila al-sharq. Tripoli, Lebanon: Jirus Burs, 1993.

- Volney, Constantine. Travels through Syria and Egypt in the Years 1783, 1784, and 1785. English translation, 2 vols. London: G. G. and J. Robinson, 1787.
- al- c Umari, Yasin ibn Khayr-Allah. Zubdat al-athar al-jaliyya fi al-hawadith al-ardiyya. Najaf: Matba c at al-Adab, 1974.
- al- c Urdi, Abu al-Wafa'al-Halabi. Ma c adan al-dhahab fi al-acyan al-musharrafa bihim halab. Aleppo: Dar al-Mallah, 1987.
- al-Ustuwani, Muhammad Sa c id, Mashahid wa ahdath dimashqiyya fi muntasaf al-qarn al-tasi c al- c ashar1256 h.-1277 h. 1840 m.-1861 m. Damascus: Wizarat al-I c lam, 1994.

Secondary Sources

- c Abd al-Rahim, c Abd al-Rahim. al-Rif al-misri fi qarn al-thamin c ashar. Cairo: Maktabat Madbuli, 1974.
- Abdel-Nour, Antoine. Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVI e -XVIII e si è cle. Beirut: Lebanese University 1982.
- Abdullah, Thabit. Merchants, Mamluks, and Murder: The Political Economy of Trade in Eighteenth-Century Basra. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Abu-Lughod, Janet. Before European Hegemony: The World System A.D. 1250– 1350. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Abu-Husayn, Abdul-Rahim. «One Ottoman Periphery Views Another: Depictions of the Balkans in the Beirut Press, 1876–1908.» In Istanbul as Seen from a Distance: Centre and Provinces in the Ottoman Empire, edited by Elisabeth Ö zdalga, M. Sait Ö zervarl ı, and Feryal Tansu g. Istanbul: Swedish Royal Institute in Istanbul, 2011, 155–70.

- Abu-Manneh, Butrus. «The Islamic Roots of the G ü lhane Receipt» WI 34 (1994): 173 -203.
- «The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early Nineteenth Century» WI 22 (1982): 131 -53.
- «Salafi yya and the rise of the Khalidiyya in Baghdad in the early nineteenth century» Die WI 43 (2003): 349 -72.
- «Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi» MES 15 (1979): 131 -53.
- Abun-Nasr, Jamil. A History of the Maghrib. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Adan ı r, Fikret. «Semi-Autonomous Forces in the Balkans and Anatolia.» In The Cambridge History of Turkey. Vol 3. The Later Ottoman Empire, 1603–1839, edited by Suraiya Faroqhi. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 157–85.
- «AHR Roundtable: Historians and the Question of `Modernity '» American Historical Review 116 (2011): 631 -740.
- Akarl ı, Engin. The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861–1920. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Akda g, Mustafa. «Celali / syanlar ı nda B ü y ü k Ka ç gun» Tarih Ara s t ı rmalar ı Dergisi 2 (1964): 1 -49.
- Aksan, Virginia. Ottoman Wars 1700–1870: An Empire Besieged. Harlow, UK: Pearson Longman, 2007.
- Allen, Roger and D. S. Richards, editors. The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-Classical Period. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Ando, Clifford. Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Amin, Samir. The Arab Nation: Nationalism and Class Struggle, translated by Michael Pallis. London: Zed Press, 1976.
- Anscombe, Frederick. «Islam and the Age of Ottoman Reform» Past and Present 208 (2010): 159 –89.
- The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia, and Qatar. New York: Columbia University, 1997.
- Antonius, George. The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement. New York: G. P. Putnam ' s Sons, 1946.
- Ashtor, Eliyahu. Levant Trade in the Later Middle Ages (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983).
- al- c Azzawi, c Abbas. Ta'rikh al- c iraq bayn al-ihtilalayn, 5 vols. Baghdad: Matba c at Baghdad, 1935 –56.
- Badawi, M. M. «The Father of Modern Egyptian Theatre: Ya c qub Sannu c» Journal of Arabic Literature 16 (1985): 132 –45.
- Baer, Gabriel. «The Administrative, Economic and Social Functions of the Turkish Guilds» IJMES 1 (1968): 28 –50.
- Baer, Marc David. Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Bakhit, Muhammad Adnan. The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century. Beirut: American University in Beirut, 1982.
- Barbir, Karl. Ottoman Rule in Damascus, 1708–1758. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- Barnard, Toby. A New Anatomy of Ireland: The Irish Protestants, 1649–1770. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

- Batatu, Hanna. The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Blunt, Wilfrid. The Future of Islam. London: Keegan Paul, Trench, 1882.
- Bodman, Herbert. Political Factions in Aleppo, 1760–1826. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963.
- Boyar, Ebru and Kate Fleet, A Social History of Ottoman Istanbul. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Braudel, Fernand. The Mediterranean and the Mediteranean World in the Age of Philip II, translated by Si â n Reynolds, 2 vols. New York: Harper & Row, 1972.
- Brummett, Palmira. Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Buzp ı nar, s. Tufan. «Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abd ü lhamid II: 1977–1882» WI, new series, 36 (1996): 59 -89.
- Casale, Giancarlo. «The Ottoman Administration of the Spice Trade in the Sixteenth-Century Red Sea and Persian Gulf» JESHO 49 (2006): 170 -98. The Ottoman Age of Exploration. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Ceccato, Rosella Dorigo. «Drama in the Post-Classical Period: A Survey.» In The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-classical Age, edited by Roger Allen and D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 347–68.
- Ceylan, Ebubekir. The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform.

Modernization and Development in the Nineteenth-Century Middle East. London: I. B. Tauris, 2011.

- Charles-Roux, Fran ç ois. Les é chelles de Syrie et de Palestine au XVIIIe si è cle. Paris: Paul Guenther, 1928.
- Chaudhuri, K. N. Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Cleveland, William. Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism. Austin: University of Texas Press, 1985.
- Cohen, Amnon. The Guilds of Ottoman Jerusalem. Leiden: Brill, 2001 Palestine in the 18th Century: Patterns of Government and Administration. Jerusalem: Hebrew University Press, 1973.
- Cole, Juan. Napoleon's Egypt: Invading the Middle East. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Coller, Ian. Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798–1831. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Colley, Linda. Britons: Forging the Nation 1707–1837. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- Commins, David. Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Cook, Michael. Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Copty, Atallah. «The Naqshbandiyya and Its Offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century» WI 43 (2003): 321 –48.

- Cory, Stephen. «Sharifi an Rule in Morocco (Tenth-Twelfth/ Sixteenth-Eighteenth Centuries).» In The New Cambridge History of Islam. Vol. 2 The Western Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries, edited by Maribel Fierro. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 453–79.
- Crecelius, Daniel. «Egypt in the Eighteenth Century.» In The Mamluks in Egyptian Politics and Society, edited by Thomas Philipp and Ulrich Haarmann. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 59–86.
- Cuno, Kenneth. The Pasha's Peasants: Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740–1858. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Davis, Eric. Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Dawn, C. Ernest. From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism. Urbana: University of Illinois Press, 1973.
- Deringil, Selim. «`They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate» Comparative Studies of Society and History 45 (2003): 311 –42.
- The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909. London: I. B. Tauris, 1998.
- Devreux, Robert. The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963.
- Dresch, Paul. Tribes, Government and History in Yemen. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Dykstra, Darrell. «The French Occupation of Egypt, 1798–1801.» In The Cambridge History of Egypt. Vol. 2. Modern Egypt, from 1517 to the End

of the Twentieth Century, edited by M. W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 113–38.

- Eich, Thomas.»The Forgotten Salafi Abul-Huda as-Sayyadi «WI 43 (2003): 61 –87.
- El Moudden, Abderrahmane. «The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century-Maghrib» Studia Islamica 82 (1995): 103 –12.
- Eldem, Edhem, Daniel Goffman, and Bruce Masters. The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- El-Rouayheb, Khaled. «The Myth of 'the Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire» WI 48 (2008): 196 –221.
- «Opening the Gate of Verifi cation: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century» IJMES 38 (2006): 263 –81.
- Emrence, Cem. Remapping the Ottoman Middle East: Modernity, Imperial Bureaucracy, and the Islamic State. London: I. B. Tauris, 2012.
- Establet, Colette and Jean-Paul Pascual, Families et fortunes à Damas: 450 foyers damascains en 1700. Damascus: Institute Fran ç ais de Damas, 1992.
- Fahmy, Khaled. All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Farah, Cesar. «Censorship and Freedom of Expression in Ottoman Syria and Egypt.» In Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire, edited by William Haddad and William Ochsenwald. Columbus: Ohio State University Press, 1977, 151–94.

- Faroqhi, Suraiya. Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517– 1683. London: I. B. Tauris, 1994.
- Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520–1650. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Fawaz, Leila Tarazi. Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- An Occasion for War: Civil Confl ict in Lebanon and Damascus in 1860. Berkeley: University of California Press, 1994.
- «Zahle and Dayr al-Qamar: Two Market Towns of Mount Lebanon during the Civil War of 1960.» In Lebanon: A History of Confl ict and Consensus, edited by Nadim Shehadi and Danna Haffar Mills. London: The Centre for Lebanese Studies and I. B. Tauris, 1988, 49–63.
- Ferguson, Niall. Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power. London: Allen Lane, 2002.
- Findley, Carter. Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789–1922. Princeton NJ: Princeton University Press, 1980.
- Finkel, Caroline. Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300–1923. New York: Basic Books, 2005.
- Fleischer, Cornell. Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- «Shadows of Shadows: Prophecy in Politics in 1530s Istanbul.» In Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Hono of Norman Itzkowitz, edited by Baki Tezcan and Karl Barbir. Madison: University of Wisconsin Press, 2007, 51–62.

- Fortna, Benjamin. Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Frank, Andre Gunder. ReOrient: Global Economy in the Asian Age. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Gerber, Haim. «Guilds in Seventeenth-Century Anatolia Bursa» Asian and African Studies 11 (1976): 59 -86.
- al-Ghazzi, Kamil. Nahr al-dhahab fi ta'rikh halab al-shahba, 3 vol. Aleppo: al-Matba c a al-Marwaniyya, 1923 -6.
- Gibb, Sir Hamilton and Harold Bowen, Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, 2 vols. London: Oxford University Press, 1950, 1957.
- Gillespie, Raymond. Devoted People: Belief and Religion in Early Modern Ireland. Manchester, UK: Manchester University Press, 1997.
- Grehan, James. Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus. Seattle: University of Washington Press, 2007.
- «Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 1500–1800)» IJMES 35 (2003): 215 -36.
- G ü lsoy, Ufuk. Osmanl ı Gayrim ü slimlerinin Askerlik Ser ü veni. Istanbul: Simurg, 2000.
- Haarmann, Ulrich. «Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turks from the 'Abbasids to Modern Egypt» IJMES 20 (1988): 175 -96.
- Haddawy, Husain, translator, The Arabian Nights. New York: W. W. Norton, 1990.
- Hala ç o g lu, Yusuf. XVIII. Y ü zy ı lda Osmanl ı I mparatorlu g u'nun

Isk â n Siyaseti ve A s iretlerin Yerle s tirilmesi. Istanbul: T ü rk Tarih Kurumu, 1988.

- H ä m ä l ä inen, Pekka. The Comanche Empire. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.
- Hanio g lu, M. sü kr ü. A Brief History of the Late Ottoman History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Hanna, c Abdullah. Harakat al- c amma al-dimishqiyya fi al-qarnayn al-thamin c ashar wa-al-tasi c c ashar. Beirut: Dar ibn Khaldun, 1985.
- Hanna, Nelly. «Culture in Ottoman Egypt.» In The Cambridge History of Egypt. Vol. 2. Modern Egypt from 1517 to the end of the Twentieth Century, edited by M. W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 87–112.
- In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century. Albany: State University of New York, 2003.
- Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma c il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant. Albany: State University of New York, 1998.
- Hanssen, Jens. Fin de Si è cle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hathaway, Jane. The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800. Harlow, UK: Pearson Longman, 2008.
- «The Evlâd-i c Arab (Sons of the Arabs) in Ottoman Egypt: A Rereading.» In Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West, Vol. 1, edited by Colin Imber and Keiko Kiyotaki. London: I. B. Tauris, 2005, 203–16.
- The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglis. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen. Albany: State University of New York, 2003.
- Hattox, Ralph. Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East. Seattle: University of Washington Press, 1985.
- Herzog, Christoph. «Nineteenth-Century Baghdad through Ottoman Eyes.» In The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, edited by Jens Hanssen, Thomas Philipp, and Stefan Weber. Beirut: Orient-Institut der deutschen morgenl ä ndischen Gesellschaft, 2002, 311–28.
- «The Ottoman Politics of War in Mesopotamia, 1914–1918, and Popular Reactions: The Example of Hilla.» In Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire, edited by Eleni Gara, M. Erdem Kabadayı, Christoph Neumann. Istanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011: 303–18.
- «Some Notes about the Members of Parliament from the Province of Baghdad.» In The First Ottoman Experiment in Democracy, edited by Christoph Herzog and Malek Sharif. Würzburg: Ergon Verlag, 2010, 275–84.
- Hess, Andrew. The Forgotten Frontier: a History of the Sixteenth-century Ibero-African Frontier. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Heyd, Uriel. Ottoman Documents on Palestine, 1552–1615. London: Oxford University Press, 1960.
- Holt, P. M. The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517. London: Longman, 1986.
- Egypt and the Fertile Crescent, 1516–1922. London: Longmans Green, 1966.

- «Some Observations on the ʿAbbasid Caliphate of Cairo» BSOAS 47 (1984): 501 –7.
- Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- «Ottoman Reform and the Politics of the Notables.» In Beginnings of Modernization in the Middle East, edited by William Polk and Richard Chambers. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- al-Husri, Sati c. al-Bilad al- c arabiyya wa al-dawla al- c uthmaniyya. Beirut: Dar al- c Ilm lil-Milayin, 1960.
- H ü tteroth, Wolf-Dieter. «Ecology of the Ottoman lands.» In The Cambridge History of Turkey. Vol. 3. The Later Ottoman Empire, 1603–1839, edited by Suraiya Faroqhi. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 18–43.
- I nalc ı k, Halil. «Osmanl ı Pamuklu Pazar ı, Hindistan ve I ngiltere: Pazar Rekabitinde Emek Maliyetinin Rol ü» republished in Halil I nalc ı k, Osmanl ı I mparatorlu g u: Toplum ve Ekonomi (Istanbul: Eren, 1993), 259–319.
- The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600, translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber. London: Weidenfeld and Nicholson, 1973.
- «Sened-i Ittifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûn» Beletin 28 (1964): 603 –22.
- Inalcık, Halil and Donald Quataert, editors, The Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Inber, Colin. Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

- Irwin, Robert. «Mamluk History and Historians.» In Arabic Literature in the Post-Classical Period, edited by Roger Allen and D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 159-70.
- Jasanoff, Maya. Edge of Empire: Lives, Culture, and Conquest in the East 1750- 1850. New York: Alfred Knopf, 2005.
- Johansen, Baber. The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafi te Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods. London: Croom Helm, 1988.
- Just, Roger. «Triumph of the Ethnos.» In History and Ethnicity, edited by Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman. London: Routledge, 1988, 71-88.
- Kafescio g lu, Ç i g dem.» 'In the Image of Rum': Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus» Maqarnas 16 (1999): 70 -96.
- Karamustafa, Ahmed. God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550. Oxford: Oneworld, 2006.
- Karpat, Kemal. The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman Empire. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kayal ı, Hasan. Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Kemp, Percy. Territoires d'Islam: Le monde vu de Mossoul aux XVIIIe si è cle. Paris: Sindbad, 1982.
- Khalidi, Rashid. Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness. New York: Columbia University Press, 1997.

- Khater, Akram. Sources in the History of the Modern Middle East. Boston: Houghton Mifl in Company, 2004.
- Khoury, Dina Rizq. «The Introduction of Commercial Agriculture in the Province of Mosul and its Effects on the Peasantry, 1750–1850.» In Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East, edited by Ç a g lar Keyder and Faruk Tabak. Albany: State University of New York Press, 1991, 155–71.
- State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540–1834. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Khoury, Philip. «Continuity and Change in Syrian Political Life: The Nineteenth and Twentieth Centuries» AHR 96 (1991): 1374 –407.
- Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Khuri-Makdisi, Ilham. The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Hilary Kilpatrick, «Journeying towards Modernity: The 'Safrat al-Batrik Makariyus' of Bulus al-Za c im al-Halabi» WI 37 (1997): 156 –77.
- Kunt, I. Metin Sancaktan Eyalete: 1550–1650 aras ı nda Osmanl ı Ü meras ı ve I l I daresi. Istanbul: Bo g azi ç i Ü niversitesi Yay ı nlar ı, 1978.
- Kurd c Ali, Muhammad. Khitat al-sham, 6 vols. Beirut: Dar al-qalam, 1969 –72.
- Kuroki, Hidemitsu. «Mobility of Non-Muslims in Mid-Nineteenth-Century Aleppo.» In The Infl uence of Human Mobility in Muslim Societies, edited by Hidemitsu Kuroki (London: Kegan Paul, 2003): 117–50.

- Lewis, Norman. Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1900. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lier, Thomas. Haushalte und Haushaltepolitik in Baghdad 1704-1831. Wurzburg: Ergon Verlag, 2004.
- Longrigg, Stephen. Four Centuries of Modern Iraq. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Makdisi, Ussama. The Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.
- The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth- Century Lebanon. Berkeley: University of California Press, 2000.
- «Ottoman Orientalism» AHR 107 (2002): 768 -96.
- Manna c, c Adel. «Continuity and Change in the Socio-Political Elite in Palestine during the late Ottoman Period.» In The Syrian Land in the 18th and 19th Century, edited by Thomas Philipp. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, 69-90.
- «Eighteenth- and Nineteenth-Century Rebellions in Palestine» Journal of Palestine Studies 24 (1994): 51 -66.
- Ta'rikh fi lastin fi awakhir al- c ahd al- c uthmani: qira'a jadida. Beirut: Mu 'assasat al-Dirasat al-Filastiniyya, 1999.
- Ma'oz, Moshe. «Changes in the Position and Role of the Syrian 'Ulama in the 18th and 19th Centuries.» In The Syrian Land in the 18th and 19th Century, edited by Thomas Philipp. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, 109-19.

- Ottoman Reform in Syria and Palestine: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. Egypt in the Reign of Muhammad Ali. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Masters, Bruce. «The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System» IJMES 22 (1990): 3 -20.
- «Aleppo's Janissaries: Crime Syndicate or Vox Populi ?» In Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire: Studies in Honor of Suraiya Faroqhi, edited by Eleni Gara, M. Erdem Kabadayı, and Christoph Neumann. Istanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, 159-75.
- Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Birth of Sectarianism. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- «The Establishment of the Melkite Catholic Millet in 1848 and the Politics of Identity in Tanzimat Syria.» In Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq, edited by Peter Sluglett with Stefan Weber. Leiden: Brill, 2010, 455–74.
- «Patterns of Migration to Ottoman Aleppo in the 17th and 18th Centuries» International Journal of Turkish Studies 4 (1987): 75 -89.
- The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750 (New York: New York University Press, 1988).
- «The Political Economy of Aleppo in an Age of Ottoman 'Reform'» JESHO 52 (2010): 290 -316.
- «The Treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the Changing Status of Iranians in the Ottoman Empire» The Journal of the Society for Iranian Studies 24 (1991): 3 -16.

- «The View from the Province: Syrian Chroniclers of the Eighteenth Century» JAOS 114 (1992): 353 -62.
- McCarthy, Justin. The Ottoman Peoples and the End of the Empire. London: Arnold, 2001.
- Meriwether, Margaret. The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840. Austin: University of Texas Press, 1999.
- Mikhail, Alan. Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Mundy, Martha. «Islamic Law and the Order of State: The Legal Status of the Cultivator.» In Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq, edited by Peter Sluglett with Stefan Weber. Leiden: Brill, 2010, 399-419.
- Murphey, Rhoads. Ottoman Warfare 1500-1700. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999.
- «Syria's 'Underdevelopment' under Ottoman Rule: Revisiting an Old Theme in the Light of New Evidence from the Court Records of Aleppo in the Eighteenth Century.» In The Arab Lands in the Ottoman Era: Essays in Honor of Professor Caesar Farah, edited by Jane Hathaway. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009, 209-30.
- el-Nahal, Galal. The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1979.
- Nakash, Yitzhak. The Shi'is of Iraq. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Necipo g lu, G ū lru. The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

- Neumann, Christoph. «Ottoman Provincial Towns from the Eighteenth to the Nineteenth Century: A Re-Assessment of their Place in the Transformation of the Empire.» In The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, edited by Jens Hanssen, Thomas Philipp, and Stefan Weber. Beirut: Orient-Institut der deutschen morgenl ä ndischen Gesellschaft, 2002, 133–44.
- Nieuwenhuis, Tom. Politics and Society in Early Modern Iraq: Maml uk Pashas, Tribal Shayks and Local Rule between 1802 and 1831. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- Ochsenwald, William. Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840–1908. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
- O'Fahey, R. S. and Bernard Radtke, «Neo-Sufi sm Reconsidered» Islam 70 (1993): 52 –87.
- Ö zbaran, Salih, «Osmanl ı I mperatorlu g un Hindistan Yolu» Tarih Dergisi 31 (1977): 65 –146.
- Ö zo g lu, Hakan. Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Pamuk, s evket. «Money in the Ottoman Empire, 1362–1914.» In An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914, edited by Halil Inalcık and Donald Quataert. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 953–70.
- The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade, Investment and Production. Cambridge ; Cambridge University Press, 1987.

- Panzac, Daniel. «Mourir à Alep au XVIII e si è cle.» RMMM 62 (1991–4): 111 -22.
- Parsons, Timothy. The Rules of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fall. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Pascual, Jean-Paul. «The Janissaries and the Damascus Countryside at the Beginning of the Seventeenth Century According to the Archives of the City's Military Tribunal.» In Land Tenure and Social Transformation in the Middle East, edited by Tarif Khalidi. Beirut: The American University in Beirut, 1984, 357–65.
- Petry, Carl. «The Military Institution and Innovation in the Late Mamluk Period.» In The Cambridge History of Modern Egypt. Vol. 1. Islamic Egypt, 640– 1517, edited by Carl Petry. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 462–89.
- Philipp, Thomas. Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730–1831. New York: Columbia University Press, 2001.
- Philipp, Thomas, and Ulrich Haarmann, editors. The Mamluks in Egyptian Politics and Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Philliou, Christine. Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Polk, William. The Opening of Southern Lebanon, 1788–1840: A Study of the Impact of the West on the Middle East. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
- Provence, Michael. «Ottoman Modernity, Colonialism and Insurgency in the Interwar Arab East» IJMES 43 (2011): 205 -25.

- Quataert, Donald. Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- al-Qattan, Najwa. «Safarbarlik: Ottoman Syria in the Great War.» In From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon, edited by Thomas Philipp and Christoph Schumann. Beirut: Orient-Institut der deutschen morgenl ä ndischen Gesellschaft, 2004, 163–74.
- Rafeq, Abdul-Karim. al- c Arab wa al- c Uthmaniyyun. Damascus: Matba c Alif Ba ', 1974.
- Dirasat iqtisadiyya wa-al-ijtima c iyya fi ta'rikh bilad al-sham al-hadith. Damascus: Maktabat Nubil, 2002.
- «Economic Relations between Damascus and the Dependent Countryside, 1743–71.» In The Islamic Middle East, 700–1900, edited by A. L. Udovitch. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981, 653–86.
- «The Impact of Europe on a Traditional Economy: The Case of Damascus 1840–1870.» In Économie et sociétiés dans l'empire ottoman: actes du colloque de Strasbourg, edited by Jean Louis Bacqué-Grammont and Paul Dumont, 3 vols., Vol. III. Paris: Centre National de la Recherche Scientifi que, 1983, 419–32.
- The Province of Damascus, 1723–1783. Beirut: American University in Beirut, 1966.
- «Relations between the Syrian Ulama and the Ottoman State in the Eighteenth Century» Oriente Moderno 18 /79 (1999): 67 –95.
- Raymond, Andr é. Artisans et commer ç ants au Caire au XVIII e si è cle, 2 vols. Damascus: Institute Fran ç ais de Damas, 1973, 1974.
- Grandes villes arabes á l' é poque ottomane. Paris: Sindbad, 1985.

• The Great Arab Cities in the 16th–18th Centuries: An Introduction. New York: New York University Press, 1984.

• Reilly, James. «Rural Waqfs of Ottoman Damascus: Rights of Ownership, Possession and Tenancy» Acta Orientalia 51 (1990): 27 –46.

• «Status Groups and Propertyholding in the Damascus Hinterland, 1828–1880» IJMES 21 (1989): 517 –39.

• Roded, Ruth. «Ottoman Service as a Vehicle for the Rise of New Upstarts among the Urban Elite of Syria in the Last Decades of Ottoman Rule.» In Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer, edited by Gabriel Warburg and Gad Gilbar. Haifa: Haifa University Press, 1984, 63–94.

• Rogan, Eugene. «A S iret Mektebi: Abd ü lhamid II's School for Tribes (1892–1907)» IJMES 28 (1996): 83 –107.

• Rood, Judith Mendelsohn. Sacred Law in the Holy City: The Khedival Challenge to the Ottomans as Seen from Jerusalem, 1829–1841. Leiden: Brill, 2004.

• Sadgrove, Philip. «Pre-Modern Drama.» In The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-Classical Age, edited by Roger Allen and D. S. Richards Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 369–83.

• Salzman, Ariel. Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State. Leiden: Brill, 2004.

• Schilcher, Linda. Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985.

• Sch ö lch. Alexander. Palestine in Transformation 1856–1882: Studies in

Social, Economic and Political Development, translated by William Young and Michael Gerrity. Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1993.

- Seikaly, Samir. «Land Tenure in 17th Century Palestine: The Evidence from the al-Fatawa al-Khairiyya.» In Land and Social Transformation in the Middle East, edited by Tarif Khalidi. Beirut: The American University in Beirut, 1984, 397–408.
- Sharif, Malek., «A Portrait of Syrian Deputies in the First Ottoman Parliament.» In The First Ottoman Experiment in Democracy, edited by Christoph Herzog and Malek Sharif. Würzburg: Ergon Verlag, 2010, 285–311.
- Shimizu, Yasuhisa. «Practices of Tax Farming under the Ottoman Empire in Damascus Province.» In Tax-Farm Register of Damascus Province in the Seventeenth Century: Archival and Historical Studies., edited by Yuzo Nagata, Toru Miura, and Yasuhisa Shimizu. Tokyo: The Tokyo Bunko, 2006, 23–52.
- Shuval, Tal. «The Ottoman Algerian Elite and Its Ideology» IJMES 32 (2000): 323 –44.
- Singer, Amy. Palestinian Peasants and Ottoman Offi cials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Sirriyeh, Elizabeth. Sufi Visionary of Ottoman Damascus: c Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641–1731. London: Routledge Curzon, 2005.
- Skendi, Stavro. The Albanian National Awakening. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

- Sluglett, Peter and Marion Farouk-Sluglett. «The Application of the 1858 Land Code in Greater Syria: Some Preliminary Observations.» In Land Tenure and Social Transformation in the Middle East, edited by Tarif Khalidi. Beirut: The American University of Beirut, 1984, 409-24.
- Steensgaard, Niels. The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Steppat, Fritz. «Kalifat, D a r al-Isl a m und die Loyalit ä t der Araber zum osmanischen Reich bei Hanafi tschen Juristen des 19. Jahrhunderts.» In Correspondance d'Orient No 11: Ve Congr è s International d'Arabisants et d»Islamisants, Brussels: Centre pour l ' É tude des Probl è mes du Monde Musulman Contemporain, 1970, 443-62.
- Johann Strauss, «Ottoman Rule Experienced and Remembered: Remarks on Some Local Greek Chronicles of the Tourkokratia.» In The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography, edited by Fikret Adan ı r and Suraiya Faroqhi. Leiden: Brill, 2002, 193-221.
- Tabbakh, Muhammad Raghib. I c lam al-nubala bi-ta'rikh halab al-shaba, 3 vols. Aleppo: Dar al-Qalam al- c Arabi, 1977.
- Tamari, Steve. «Arab National Consciousness in Seventeenth- and Eighteenth-Century Syria.» In Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq, edited by Peter Sluglett with Stefan Weber, Leiden: Brill, 2010, 309-22.
- «Ottoman Madrasa s: The Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria» Journal of Early Modern History 5 (2001): 99 -127.
- Tezcan, Baki. The Second Ottoman Empire: Political and Social

Transformation in the Early Modern World. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Thomas, Lewis. A Study of Naima, edited by Norman Itzkowitz, New York: New York University Press, 1972.
- Thompson, Elizabeth. «Ottoman Political Reform in the Provinces: The Damascus Advisory Council in 1844–45» IJMES 25 (1993): 457 –75.
- Tibawi, A. L. A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine. London: Macmillan St. Martin ' s Press, 1969.
- Touati, Houari. «Ottoman Maghrib.» In The New Cambridge History of Islam. Vol. 2. The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries, edited by Maribel Fierro Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 503–45.
- Todorova, Maria. «The Ottoman Legacy in the Balkans.» In Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East, edited by L. Carl Brown. New York: Columbia University Press, 1996, 45–77.
- Tripp, Charles. A History of Iraq, 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Uzun ç ar sı l ı, I smail Hakk ı. Mekke-i M ü kerreme Emirleri. Ankara: T ü rk Tarih Kurumu, 1972.
- van Bruinessen, Martin. Agha, Shaykh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan. London: Zed Books, 1992.
- Wallerstein, Immanuel. The Modern World System, 3 vols. New York: Academic Press, 1974, 1980,1989.
- Watenpaugh, Heghnar Zeitlian. «Deviant Dervishes: Space, Gender and the Construction of Antinomian Piety in Ottoman Aleppo» IJMES 37 (2005): 535 –65.

- The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries. Leiden: Brill, 2004.
- Watenpaugh, Keith. Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism and the Arab Middle Class. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- Weber, Stefan. «Images of Imagined Worlds: Self-Image and Worldview in Late Ottoman Wall Paintings of Damascus.» In The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, edited by Jens Hanssen, Thomas Philipp, and Stefan Weber. Beirut: Orient-Institut der deutschen morgenl ä ndischen Gesellschaft, 2002, 145–71.
- Weintritt, Gotfried. «Concepts of History as Refl ected in Arabic Historiographical Writing in Ottoman Syria and Egypt (1517–1700).» In The Mamluks in Egyptian Society, edited by T. Philipp and U. Haarmann. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 188–95.
- Weismann, Itzchak. Taste of Modernity: Sufi sm, Salafi yya, and Arabism in Late Ottoman Damascus. Leiden: Brill, 2001.
- Wheatcroft, Andrew. The Ottomans: Dissolving Images, London: Penguin Books, 1995.
- White, Sam. The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Wilkins, Charles. Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1640–1700. Leiden: Brill, 2010.
- Winter, Michael. «Attitudes towards the Ottomans in Egyptian Historiography during Ottoman Rule.» In The Historiography of Islamic Egypt (C. 950– 1800), edited by Hugh Kennedy. Leiden: Brill, 2001, 195–210.

- Egyptian Society under Ottoman Rule 1517–1798. London: Routledge, 1992.
- «Historiography in Arabic during the Ottoman period» In Arabic Literature in the Post-Classical Period, edited by Roger Allen and D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 194–210.
- «Ottoman Egypt, 1525–1609.» In The Cambridge History of Egypt. Vol. 2.
- Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century, edited by M. W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 1–33.
- «A Polemical Treatise by c Abd al-Gani al-Nabulusi against a Turkish Scholar on the Religious Status of the Dhimmi s» Arabica 35 (1988): 92 –103.
- «The Re-Emergence of the Mamluks following the Ottoman Conquest» In The Mamluks in Egyptian Politics and Society, edited by Thomas Philipp and Ulrich Haarmann, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 87–106.
- «A Seventeenth-Century Arabic Panegyric of the Ottoman Dynasty» Asian and African Studies 13 (1979): 130 –56.
- Winter, Stefan. The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788.
- Cambridge: Cambridge University, 2010.
- Winter, Tim. «Ibn Kemal (d.940/1534) on Ibn 'Arabi's Hagiography» In Sufi sm and Theology, edited by Ayman Shihadeh. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 137–57.
- Wood, Alfred. A History of the Levant Company. London: Oxford University Press, 1935.
- Yi, Eunjeong. Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage. Leiden: Brill, 2004.

- Ze'evi, Dror, «Back to Napoleon? Thoughts on the beginning of the Modern Era in the Middle East» MHR 19 (2004): 73 - 94.
- «The Use of Ottoman Sharica Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal» Islamic Law and Society 5 (1998): 35 -56.
- Zilfi, Madeline. «The Kadizadelils: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul» JNES 45 (1986): 251 - 69.

فهرس الأعلام

(أ)

(ي)

فهرس الأماكن

(أ)

(ب)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ي)

فهرس المصطلحات

السيرة الذاتية للمؤلف

بروس ماسترز هو جون أندروس

أستاذ التاريخ في جامعة ويسليان.

وهو مؤلف كتاب (المسيحيون واليهود في العالم العربي العثماني): جذور التعصب الطائفي (مطبعة جامعة كامبردج 2001) بالإضافة إلى كتب ومقالات ومساهمات ثقافية.

السيرة الذاتية للمترجم

عبد الحكيم ياسين عبد الله

- شاعر ومترجم
- مواليد 1958/8/26 بغداد
- خريج جامعة البصرة قسم اللغة الإنكليزية سنة 1981.
- عضو اتحاد الأدباء والكتاب العراقيين.
- عضو اتحاد الأدباء والكتّاب العرب.
- عضو جمعية المترجمين العراقيين.
- مؤسس للمنتدى الأدبي في ميسان سنة 1983.
- يعمل مدرّساً للغة الإنكليزية في مديرية تربية ميسان.

صدر له:

1- قال لي العراف/ تيزيانو تيريزيانو /ترجمة /إصدرات اتحاد الأدباء والكتاب في ميسان سنة 2012.
2- الشيطان في التلال /سيزار بافيس/ تحت الطبع /عن دار نينوى.
3- رائحة الغربة / شعر/ تحت الطبع.
4- ترجم الكثير من المصادر العلمية والتاريخية لطلبة الماجستير والدكتوراه.
5- ترجم ونشر العديد من المقالات الثقافية في الدوريات العراقية والعربية.
6- نشر نصوصه في الصحف والمجلات العراقية والعربية والعالمية.
7- شارك في أغلب المهرجانات الشعرية القطرية كمهرجان المربد.

B R U C E   M A S T E R S

عرب الامبراطوريَة العثمانيَة

في هذا الكتاب، يتتبع المؤلف البروفيسور جون ماسترز حكم العثمانيين للأراضي العربية لأربعة قرون تمتد من عام 1516 إلى عام 1918، ويقدم فيه مسحاً شاملاً محايداً للاوضاع السياسية والإقتصادية والإجتماعية في الأراضي العربية إبان الحكم العثماني. ويتناول أيضاً طرق إدارة وحكم الامبراطورية العثمانية للأراضي العربية التي بقيت تحت حكمهم لاربعة قرون. يتطرق الكاتب إلى دور رجال الدين في منح الشرعية للسلاطين العثمانيين في حكمهم للولايات العربية، وكذلك يلقي بالضوء على التجربة التاريخية للمسلمين العرب مع الحكم العثماني. ويشير بشكل كبير للصراعات الطائفية والثورات وأعمال الشغب والتمرد التي عصفت بالمنطقة العربية خلال فترة حكم العثمانيين وطرق تعامل العثمانيين معها بالقمع مرات أو بالحلول التوفيقية مرات اخرى. يناقش الكتاب أيضاً قضية السلطنة والخلافة. إن هذا الكتاب يمكن أن يكون مصدراً مهماً ومرجعاً تاريخياً ذا فائدة كبيرة للباحثين والدارسين لتاريخ العرب وعلاقتهم بالدولة العثمانية وذلك لاعتماده على كم هائل من المصادر التاريخية المعتبرة العربية والتركية الموثوقة في تتبع مجريات الاحداث وتفاصيلها الدقيقة، وكذلك لحياديته في طرح الامور والاحداث وتسمية الأشياء بمسمياتها بعيداً عن الانحياز لجهة على حساب جهة أخرى. وقد بذل المترجم جهداً كبيراً في ترجمته من خلال تتبع التسميات التركية للكثير من الاجراءات والمسميات التي كانت شائعة آنذاك والتي لم تعد مستخدمة في عصرنا الحديث.

